Exeg. 267m
Doepke

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Philologisch-critischer

Commentar

zum

Hohen Liede Salomo's

von

Johann Christian Carl Döpke.

Leipzig, 1829.

Verlag von Johann Ambrosius Barth.

101. D

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Meines Theils habe ich von der Zeit an, da ich dem historischen Verstand habe angefangen nachzugehen, allezeit einen Abscheu vor den Allegorieen gehabt; habe auch keine gebraucht, es hätte sie denn der Text selbst mit sich gebracht, oder hätte können die Auslegung aus dem N. T. gezogen werden. Wiewohl es mir aber ganz schwer ward, die Allegorieen, deren ich mich lange geflissen hatte und gewohnt war, fahren zu lassen, sahe ich doch, daß es vergebliche Speculationes und gleichsam ein Schaum wäre der heiligen Schrift.

Luther.

Sr. Hochwürden,

dem

Herrn

Superintendenten Block,

erstem geistlichen Assessor des königl. Dänischen Consistorii zu Ratzeburg und Ritter des Dannebrog,

seinem

hochverehrten Freunde und Gönner,

widmet

als Zeichen

der innigsten Hochachtung und Dankbarkeit

diese Blätter

der

Verfasser.

Vorrede.

Nicht ohne Scheu übergebe ich dem theologischen Publikum diesen Versuch einer neuen Bearbeitung des hohen Liedes, theils weil gerade bei dieser Schrift das Interesse zu getheilt ist, als daß ein Bearbeiter derselben nur einigermaßen auf Beifall rechnen könnte, ohne zugleich bei der andern Parthei Anstoß zu erregen, theils weil in der neuern Zeit so viele Bearbeitungen dieser kleinen Schrift erschieneh sind, die zum Theil schon wieder der Vergessenheit anheimfallen. Man erwartet daher bei einem neuen Versuche etwas Ausgezeichnetes, so daß ein junger Schriftsteller, der es wagt, diesen so delicaten Gegenstand zu behandeln, billig ein großes Mißtrauen in das Gelingen seines Werkes setzen muß. Es haben mich jedoch vorzüglich folgende Gründe bewogen, diese ursprünglich für einen andern Zweck verfaßte Arbeit dem Druck zu übergeben.

Es ist bekannt, daß die Auslegung keines einzigen Buchs der Schrift wohl so viel von der übermäßigen Hypothesensucht erduldet hat, als gerade das hohe Lied. Nun läßt sich zwar leicht erklären, wie bei solchen gelegentlichen Producten, als die einzelnen Lieder dieser Sammlung mir erscheinen, verschiedene Erklärungsversuche natürlich herbeigeführt werden, wenn die Veranlassung der Abfassung der einzelnen Lieder nicht von außen gegeben ist, sondern aus spärlichen innern Indicien aufgesucht werden muß; aber es schei-

nen doch die meisten Ausleger mehr darauf bedacht gewesen zu seyn, sich nach einem allgemeinen Ueberblick eine recht gefällige Hypothese auszudenken und diese mit der größten Mühe dem Texte aufzudringen — wenn gleich oft nur der Erfinder dieselbe mit seinem Beifall belohnen kann — als nach sichern hermeneutischen Principien den Inhalt desselben zu entwickeln. Daß aber durch solches Verfahren die Exegese auf den schlüpfrigsten Boden geräth, Künsteleien und Verdrehungen zu suchen gezwungen wird, ist eine unausbleibliche Folge. Es ist daher mein vorzüglichstes Bestreben gewesen, vorurtheilsfrei den Sinn der Lieder zu entwickeln und der Auslegung im Einzelnen einen sicherern Boden zu verschaffen, um so mein Schärflein dazu beizutragen, daß dieses so liebliche Büchlein forthin nicht so oft mehr durch die leidige Hypothesensucht verunstaltet werde. Ich habe deshalb auch an denjenigen Stellen, wo eine vorgefaßte Meinung dem Texte Gewalt angethan zu haben schien, willkürliche Erklärungen zurückzuweisen gesucht, um so auf indirecte Weise die nach meiner Ansicht unpassenden Erklärungsversuche zu widerlegen, da ich es für unmöglich und unnütz hielt, auch selbst in der Geschichte der Erklärungen, dieselben wegen der großen Anzahl zusammenhängend darzustellen. Sodann wird man wohl nicht in Abrede stellen können, daß bei allen Monographien über das hohe Lied es doch für einen jungen Theologen schwer halten würde, ein passendes Hülfsmittel für das Studium desselben zu finden. Die meisten Ausleger haben auf das von frühern Bearbeitern Geleistete wenig Rücksicht genommen, manche begnügen sich, bloß ihre Hypothese durchzuführen, und geben nur spärliche Beiträge zur Wort- und Sacherklärung, so daß besonders bei einem Buche, das so selten der Aufmerksamkeit gewürdigt wird,

eine Bearbeitung, welche diesen Mängeln auszuweichen suchte, wohl nicht überflüssig seyn möchte. Ueber die Behandlung des Stoffes bleibt mir noch dieses zu sagen übrig, daß der geneigte Leser sowohl Altes als Neues zu erwarten hat. Das bisher Geleistete durfte nach der so eben ausgesprochenen Ansicht füglich nicht übergangen werden, und dies kann auch bei keiner exegetischen Arbeit geschehen, ohne daß man in die Sucht verfällt, überall etwas Neues sagen zu wollen. Ob ich aber in der Anführung und Beurtheilung fremder Meinungen das gebührende Maaß beobachtet habe, darüber steht mir natürlich kein Urtheil zu. Nur dieses muß ich erinnern, daß ich mich zuweilen der Worte Herders bedient habe, ohne ihn namentlich anzuführen und zwar aus dem Grunde, weil der erste Impuls zu dem Entwurfe dieser Arbeit von seinem vortrefflichen Büchlein ausging, wodurch unwillkürlich diese Reminiscenzen sich aufdrangen. Sodann glaubte ich auch eine größere Sorgfalt auf die Vergleichung orientalischer Dichter von ähnlichem Inhalt verwenden zu müssen, theils um durch passende Analogien die Erklärung zu bekräftigen, theils um denjenigen, die sich noch immer an der Ausdrucksweise des hohen Liedes stoßen, ihren Irrthum zu benehmen. Ich bedaure nur, daß damit größtentheils erst der Anfang gemacht werden mußte, und daß meine Belesenheit leider hier nicht so weit reichte, wie ich wohl gewünscht hätte. Endlich glaube ich, mich noch darüber erklären zu müssen, daß ich bei der Auslegung die allegorischen Deutungen durchaus übersehen habe, soweit sie nicht etwas für die Worterklärung Taugliches lieferten. Es wäre zwar leicht gewesen, bei irgend einem Stück zur Probe die Unstatthaftigkeit der mystischen Auslegung darzuthun, aber theils hielt ich dies nach den in der Einleitung aufgestellten Grundsätzen nicht

für nöthig, theils war ich ungewiß, welchen von den unzähligen allegorischen Auslegern ich dabei zum Grunde legen sollte. Denn da bei einer willkürlichen allegorischen Deutung, d. h. einer solchen, wozu die zu erklärende Schrift durchaus keine Indicien darbietet, kein Maaß noch Ziel zu denken ist, so müssen auch alle Erklärer dieser Gattung von einander abweichen, ohne daß der eine mehr für sich hätte, als der andere, und der allegorische Erklärer überhaupt würde sich keineswegs für widerlegt halten, wenn man irgend eine Deutung dieser Gattung auch noch so treffend und schlagend abgefertigt hätte. Wenn ich nun den chaldäischen Paraphrasten, den doch die christlichen Ausleger so gern copiren, hiebei zu Grunde gelegt und z. B. gezeigt hätte, daß er Kap. 4, 5. die beiden Gazellen mit ebenso wenigem Recht auf den doppelten Messias, den Sohn Ephraims und den Sohn Davids bezogen habe, als der Jalkut chadasch fol. 143. col. 2. num. 54. die Worte Exod. 21, 23: wenn Jemand eine Grube gräbt und es fällt ein Ochs oder Esel hinein ꝛc. so erklärt: שור זה משיח בן יוסף חמור זה משיח בן דוד, was würde ich damit ausgerichtet haben? Man würde antworten, der Targumist hat hier zwar die exegetische Tradition nicht treu bewahrt, wir können aber ja die beiden Gazellen auf die Berge Sinai und Horeb beziehen, denn dort wurde das Gesetz gegeben, oder auf die Berge Ebal und Garizim, denn dort wurde Segen und Fluch ausgesprochen, oder auf Moses und Aaron, oder auf die beiden Reiche Ephraim und Juda oder auf sonst etwas anderes. Ich hielt es daher für das gerathenste, jedem sein Urtheil hier selbst zu überlassen und lieber eine kurze Uebersicht der allegorischen Erklärungen zu geben, um nicht durch das Herausnehmen eines Stückes aus seinem Zusammenhang noch dazu

den Vorwurf einer gehässigen Auswahl auf mich zu laden. Daß ich aber diesen Gegenstand in der Einleitung nur so kurz behandelt habe, dazu berechtigte mich die Sammlung von Kleuker, die sich hierüber ausführlich verbreitet. Auch schien mir der Ort nicht passend, weitläuftig über die Lehre vom Canon des alten Testaments zu sprechen, obgleich man leicht einsieht, daß darauf fast allein die allegorische Erklärung sich stützt. Denn wenn man die Gründe abrechnet, die nur zum Schein aufgestellt sind, und zu denen man gar seine Zuflucht nicht genommen hätte, wenn nicht dieser Hauptsatz angegriffen wäre, so reducirt sich der Beweis für die mystische Auslegung auf diesen Satz: Das hohe Lied muß göttliche Liebe besingen, denn es steht im Canon, und wäre sonst ein schlechtes, unflätiges Buch. Damit nun aber das Wenige, das ich in dieser Hinsicht gesagt habe, keinem Mißverständniß ausgesetzt seyn möge, so muß ich bemerken, daß die S. 43. aufgestellten Behauptungen nichts anders bezwecken sollen, als dem christlichen Gelehrten dasselbe Urtheil über die Sammlung der alttestamentlichen Schriften frei zu lassen, welches man den jüdischen Sammlern so unbedingt zugesprochen hat. Und dieses Urtheil muß dem christlichen Ausleger um so mehr offen bleiben, da das Licht des Evangelii ihm eine ungleich größere Befugniß ertheilt, über den religiösen Gehalt einer Schrift seine Meinung zu äußern, als man sie den jüdischen Gelehrten einräumen kann.

Schließlich muß ich den geneigten Leser recht sehr um Entschuldigung bitten wegen der vielen Druckfehler und anderer kleinen Inconvenienzen, die sich bei meiner Entfernung von dem Druckorte, welche mir die eigene Leitung des Druckes unmöglich machte, eingeschlichen haben. Jedoch habe ich mich bemüht,

dieselben so genau als möglich aufzuzeichnen, und bitte das etwa Uebersehene selbst zu verbessern. So wie ich überhaupt mit der Hoffnung schließe, daß, wenn diese meine Arbeit einer Beurtheilung gewürdigt werden sollte, ein humaner Beurtheiler mir die geneigte Nachsicht, die ich bei einem so schwierigen Versuch erwarten zu können glaube, nicht versagen werde, wenn er wenigstens das Bestreben sieht, das Rechte zu finden.

Berlin, den 1. August 1828.

Der Verfasser.

Allgemeine Einleitung.

1. Von der erotischen Poesie der Hebräer.

Wenn man den Entwickelungsgang der griechischen Poesie betrachtet, so findet man schon lange vor der epischen Dichtung eine Religionspoesie, die durch musikalisch poetische Darstellung das religiöse Gefühl zu erregen suchte, wie dies die Sagen von Orpheus, Musäus und Eumolpus beweisen. Aus diesen alten Anklängen der Poesie ist augenscheinlich die Lyrik hervorgegangen. So sind uns auch aus dem grauen Alterthume der Hebräer Gesänge aufbewahrt, die ebenfalls den religiösen Charakter an sich tragen. Zwar nehmen wir nun bei den Hebräern eine ähnliche Erscheinung wie bei den Griechen wahr, nämlich, daß wie hier die Entwickelung der lyrischen Poesie durch die epische unterbrochen wird, so dort die Geschichte der Urwelt und die Anfänge der Theokratie dichterisch behandelt erscheinen, und daß sich an jenes alte Epos die Fortbildung der Geschichte anschließt. Allein vermöge der theokratischen Einrichtung des Staats und des daraus hervorgehenden Nationalcharakters der Hebräer erhält fast die ganze Poesie derselben eine religiöse Richtung. So wie Jehovah die Seele des Staats und des ganzen öffentlichen Lebens ist, so ist auch Alles, was der Hebräer Hohes und Erhabenes denkt, dem Jehovah geweiht. Ihn preisen die frohlockenden Sieger, ihn die Diener des Altars, ihn die zum Heiligthum wallende Menge, zu ihm wendet

sich die Harfe des Bedrängten. Daher kommt es, daß selbst die Gnomen, worin sich Witz und Lebensweisheit der alten Völker ausprägt, und welche die ganze didaktische Poesie der Hebräer begründeten, durch Dichter und Propheten an den Dienst der Religion gebunden wurden. Wir würden uns aber sehr irren, wenn wir glaubten, daß die Poesie der Hebräer durchaus im Dienste der Religion gestanden und nicht auch das übrige Leben verschönert habe. Nicht undeutliche Spuren führen uns auf das Vorhandenseyn sowohl der im ganzen Orient beliebten Fabel- und Räthseldichtung, als auch der Lieder der Freude, des Weins und der Liebe unter den Hebräern. Wir lesen Jud. 9. die schöne Fabel Jothams und sehn Jud. 14, 12. den Simson seine Hochzeitsgäste mit Räthseln plagen, ja die Königin von Saba kommt 1 Kön. 10, 1. den Salomo mit Räthseln zu versuchen. Wir hören die Stimme der Müllerin Predig. 12, 4., die Freudengesänge der Ernte und Weinlese Jes. 9, 3. Jer. 25, 10., das Jubeln der Keltertreter Jer. 48, 33., der Prophet Amos eifert gegen Luxus und Schwelgerei, wobei er auch des Gesangs und des Spiels erwähnt Kap. 6, 5. Ebenso lieben auch bei Jes. 5, 12. 24, 8. 9. die Virtuosen im Trinken (גִּבֹּרִים לִשְׁתּוֹת יָיִן וְאַבְשֵׁי־חַיִל לִמְסֹךְ שֵׁכָר) Gesang und Spiel. vrgl. Sir. 41, 20. 49, 2. Dieselbe Sitte züchtigt der Prophet an den Babyloniern Jes. 14, 11. Da haben wir also die griechischen Skolien auch bei den Hebräern, jedoch hat uns die Zeit den Besitz derselben versagt. So viel sehn wir indeß aus einer Andeutung bei Jes. 22, 13. cf. Koh. 2, 3. 3, 12. 9, 7. daß die Lebensweisheit dieser muntern Zecher dieselbe war, die wir überall im Alterthum finden bei den Babyloniern, Griechen, Römern, so wie bei den Arabern, Persern und Türken [1]). Und wenn es wahr ist, was Agathon im Platonischen Gastmahl sagt: Jeder wird ein

---

[1]) Vid. Jones de poësi Asiatica ed. Eichhorn p. 184. 222. 304.

Dichter, war er auch der Musen Feind vorher, den Eros trifft —*) so entquoll gewiß auch aus der Brust eines feurigen Hebräerjünglings ein Lied der Liebe. Jeremias sagt in den Klageliedern 5, 14., daß die Jünglinge kein Saitenspiel mehr trieben; gewiß ist also, daß sie auch dabei gesungen haben, denn Musik ohne Gesang kennt das Alterthum nicht, und da der kriegerische und religiöse Sinn damals schon sehr gesunken war, so ist nichts wahrscheinlicher, als daß sie Trink- und Liebeslieder sangen. Ja Ezechiel 33, 32. wünscht, daß Jehovah einst der Inhalt des שִׁיר עֲגָבִים, d. h. des Liedes der Liebe werden möge, woraus denn erhellt, daß es noch damals unter dem Volke solche Lieder gab, die zwar zu den Lieblingsgesängen desselben gehörten, deren Inhalt aber vom Preise Jehovahs fern war. Dazu mußte auch schon die feierliche Heimführung der Braut, die mit Tanz, Gesang und Spiel geschah cf. Jer. 7, 34. 1 Mac. 9, 37—41. und mit lustigen Gelagen verknüpft war, reichlichen Stoff zu Liedern der Art abgeben cf. Psal. 45. Dadurch wird also das Vorhandenseyn einer erotischen Poesie unter den Hebräern außer Zweifel gesetzt. Und es wäre auch an sich undenkbar, daß die Hebräer keine Lieder der Freude gesungen haben sollten, daß ein so gebildetes Volk den rohesten Völkern der Serben, Lappländer und der alten Peruaner, von denen wir solche Lieder besitzen, die zarte Empfindung aushauchen, nachstehn sollte und die zarteste Blume des menschlichen Gefühls, die Liebe, der Veredlung unwerth gehalten hätte. Unmöglich konnte dies bei einem Volke geschehn, wo durch weise Institutionen die Ehe einem Jeden zur Pflicht gemacht war; unmöglich konnte hier die Wurzel einer jeden vernünftigen Ehe, die Liebe, nach Art der Asceten für einen verderblichen Auswuchs des Gemüths ge-

*) Cf. Motenebbi bei Reiske ad Tharaph. p. 40. Unter den Lobgedichten ist das Liebesgedicht das erste; denn brennt nicht jeder Dichter vom Liebesglut?

halten werden, dessen Abdrücke sich nicht hätten öffentlich zeigen dürfen. Nun aber fragt es sich, ob uns denn nicht Ueberbleibsel jener erotischen Poesie der Hebräer erhalten sind? und da sehn wir denn, daß uns in dem hohen Liede die schönsten Blüthen derselben entgegenduften.

2. Allgemeiner Inhalt des hohen Liedes.

Fragen wir, welchen Gegenstand der Dichter des hohen Liedes besingt, so antworten uns alle Ausleger, so viele es deren je gegeben hat: es ist die Liebe; — aber ob himmlische oder irdische Liebe ihn begeistert habe, darüber hat man von Alters her gestritten. Wir wollen uns hier noch nicht auf die Erörterung dieser Streitfrage einlassen, sondern voraussetzen, daß es irdische Liebe gewesen sey. Wenn wir nun einen Blick auf die große Anzahl erotischer Lieder alter und neuer Zeit werfen, so kann uns zwar die große Aehnlichkeit des Inhalts nicht entgehen, weil hier die Natur am wenigsten getrübt hervortritt und gleichsam die Kunst beherrscht. Allein wie jede Jahreszeit ihre eigenen Blumen hervorbringt, so trägt auch jedes Zeitalter solche Blumen der Poesie, welche die Dichter in ihre Kränze winden, so drückt auch bei jedem Volk Sprache, Bildung und Denkweise demselben Erguß des Herzens einen andern Charakter auf. Suchen wir hier ein allgemeines Bild erotischer Lieder des Orients zu entwerfen, so sehn wir bald den Liebhaber über die Trennung von seiner Geliebten trauern und klagen, wir sehn ihn in nächtlichem Dunkel auf seinem Cameel umherirren, um die Zeltspur seiner Geliebten zu küssen, das spröde, unerbittliche Wesen derselben verwünschen, bald muß er die Qualen der Furcht und Eifersucht ertragen. Er beschwört den Zephyr, ihm den Duft seiner Geliebten zuzuführen und bald in ihrem Besitz selig sieht er in der ganzen ihn umlachenden Natur ihr Ebenbild. Ihr schöner Haarwuchs gleicht der Hyacinthe; ihre Wange der Rose; ihr Auge dem schwarzen Veilchen, der unschuldigen Taube, der lieblichen Ga-

zelle; ihre Zähne den Perlen, wenn sie in den armenischen Apfel beißt; ihre Brüste Granatäpfeln, Rehzwillingen; die Küsse dem Wein und Honig; die Lippen dem Purpur; ihr Antlitz der Sonne und dem Monde; ihr Haar der Nacht; ihre Gestalt dem Palmbaum ꝛc. *). Aehnlichen Inhalt und ähnliche Bilder enthält auch das hohe Lied, indessen hält es doch nicht schwer, die Eigenthümlichkeit desselben auch im Allgemeinen aufzufinden. So findet man meines Wissens nirgends bei arabischen und persischen Dichtern den Wechselgesang der Liebenden; hier führt der Dichter gleichsam dramatisch die Liebenden auf die Scene und läßt uns den Ausbruch ihrer Wonne in leisen Tönen vernehmen. Ferner ist unser Dichter bei aller Zartheit doch weit entfernt von der Sentimentalität und Spielerei persischer und arabischer Dichter. Er fleht nicht den Zephyr an, wie Hafez, den Staub von der Schwelle der Geliebten in seine Augen zu wehn [2]), er läßt nicht die Geliebte von den Blicken der Liebhaber umgürtet seyn, wie Motenebbi [3]), er kennt nicht die Liebschaften, die Rose und Nachtigall mit einander pflegen, wovon die persischen Dichter voll sind, er kennt zwar das Girren der Turteltaube als Boten des Frühlings, nicht aber des Täubers hinschmachtendes Liebesbekenntniß, nicht den personificirten Amor, nicht den Zephyr als Boten der Liebenden, er nennt sich nicht eine Nachtigall, wie Hafez unzählige Mal: — wer erkennt hier nicht die Spuren des einfachen ungekünstelten Alterthums? Bei den Arabern ist die Liebe ein wüthendes Feuer, das

*) Dies ist größtentheils aus der Beschreibung des arabischen Liebesgedichtes Nasib von Nuweirius Tom. II, p. 175. genommen, s. Reiske ad Tharaph. Moall. p. 131.

2) Jones poes. Asiat. p. 302.

3) Motenebbi, der größte arabische Dichter, übersetzt von Joseph von Hammer p. 212.

den Menschen verzehrt, das keine Macht auslöschen kann *); bei ihm ist die treue, unerschütterliche Liebe eine Flamme des Herrn! Konnte doch selbst in den Liedern der Freude der hebräische Nationalcharakter nicht ganz verlöscht werden! Wenn man indeß das hohe Lied mit den Produkten der neuern erotischen Poesie vergleicht, so ist es nicht allein das orientalische Costüm, was jedem gebildeten und ungebildeten Leser auffällt, sondern es zeigen sich auch noch manche andere Differenzen, die tiefer liegen, als in Sprach- und formeller Denkweise. Es ist ganz natürlich, daß von jeher Leser, denen der orientalische Geist ganz fremd war, an der Ausdrucksweise des hohen Liedes nicht geringen Anstoß nahmen; alle Verhältnisse der Liebenden werden hier in ihrer nackten Natürlichkeit geschildert, kein Zwang eines feingebildeten und überbildeten Gesellschaftslebens hindert den Dichter die Schönheit des weiblichen Geschlechts zu rühmen, wie sie ihm entgegentritt. Und wie oft geschieht dieses nicht in Bildern, die unserer Ausdrucksweise entweder ganz fremd sind, oder nach der Bildung unserer Zeit das Schaamgefühl verletzen können. Darum, wer sich nicht über die Form seiner Zeit hinwegzusetzen vermag, wer die Natur in ihrer nackten Wahrheit nur mit Erröthen sehen kann, weil ihn die Brille einer versteckten und verzärtelten Schaamhaftigkeit neuerer Zeit täuscht, der betrete nicht den alten ehrwürdigen Hain des Natursängers. Aber etwas anderes ist es, was auch dem gebildeten Leser auffallen muß, nämlich daß die Liebe hier

---

*) Vrgl. El Gasalis Ausspruch in dem Buche: Encyclopädische Uebersicht der Wissenschaften des Orients. Leipzig 1804. 1 Theil p. 38. „Die Liebe besteht erst in Anschauung, die in Nachsinnen übergeht; hieraus entsteht Verlangen nach Genuß, woraus denn das Feuer in volle Flammen aufschlägt, so daß aus Sonnenstäubchen Sonnen werden. Dann schwinden die Verstandeskräfte, der Körper zehrt ab, die Seele schwindelt und geht zuletzt zu Grunde.“ Ebenso nennt Motenebbi die Liebe oft ein wüthendes Feuer, das ihn verzehre.

so ganz in ihrer sinnlichen Gestalt erscheint. Zwar kann man nicht läugnen, daß auch einige Funken geistiger Liebe durchstrahlen, wie Kap. 2, 16. Kap. 6, 2. 8. Kap. 7, 10 ff. Kap. 8, 1. 7. Allein zu der Höhe ideeller Schönheit hat sich der Dichter nicht erhoben. Wenn wir auch ganz von dem vergeistigenden Einfluß des Christenthums absehn, so konnte wohl bei den Griechen, deren ganze höhere Bildung in der Entwickelung des Schönheitssinnes bestand, wenigstens unter Männern, denen man vermöge des Verhältnisses der Geschlechter allein eine schöne Seele zutraute, die ideelle Schönheit angestrebt werden, aber nicht so bei dem alten Orientalen. Er umfaßt mit glühendem Sinn die sinnliche Gegenwart, die äußere Schönheit ist sein höchstes Ideal. Das Gefühl der Liebe ist bei ihm nicht das geistige Anstreben des geliebten Gegenstandes, nicht das gänzliche Erfülltseyn von einem Andern, in dem man die Befriedigung seiner Sehnsucht findet, nein, sie bezieht sich bloß auf den Besitz eines Gegenstandes, dessen äußere Schönheit entzückt. Sehr charakteristisch für diesen Unterschied ist die Ausdrucksweise der Orientalen, wodurch sie irgend einen Liebesgenuß durch Essen oder Trinken bezeichnen [a]). Sehr begreiflich ist also, weswegen nie im hohen Liede bei der Schilderung der Geliebten ein Lob geistiger Schönheit vorkommt. Wenn wir aber tiefer auf den Grund dieser Erscheinung eingehn, so beruht sie ohne Zweifel auf dem Verhältniß der Geschlechter im Orient, wo nicht das Zusammenleben beider das gesellschaftliche Vergnügen erhöht und auch das Frauenzimmer die Anmuth des Geistes entfalten kann, sondern wo der Bräutigam die Braut meistens nur aus Schilderungen ihrer Verwandten kennt, und die Braut nur darnach streben kann, den Mann durch körperliche Schönheit und Anmuth zu fesseln. Nimmt man nun hinzu die große Umwälzung, die das Christen-

---

a) Cf. Comm. zu cap. 4, 12. Prov. 30, 20. Ibu Doreid V. 222. Amrulkeis. Moall. V. 13. ed. Hengstenberg.

thum in dem ganzen geistigen Leben hervorgebracht hat, was besonders dadurch, daß es die Liebe zum Grundelement aller Tugend machte, auch die sinnliche Liebe nothwendig veredeln mußte; so darf man sich nicht über den großen Unterschied unseres Gedichts und der erotischen Produkte der christlichen Zeit wundern. Hier vermissen wir ganz die schwärmerische Schwermuth der Liebenden, den so oft besungenen Kampf der Vernunft mit dem Herzen, die Resignation auf den geliebten Gegenstand, den süßen Schmerz der Entbehrung, die heldenmüthige Aufopferung für die Geliebte [5]).

Aber wenn dies anerkannt werden muß, so fragen wir billig, wie es doch zugehe, daß alle gebildeten Leser, übersättigt von den Produkten unserer ausgezeichnetsten Dichter, doch mit Entzücken den Rosenhain unseres Barden betreten? Schon oben bemerkten wir, daß bei der Behandlung dieses Gegenstandes die Natur am reinsten sich darstellt und weniger von der Kunst umgemodelt werden kann. Daher wird uns auch der Dichter, welcher der Natur am nächsten steht, hier am meisten anziehn. Und wahrlich unser Dichter wird darin von keinem übertroffen. Mit eben der einfachen Natürlichkeit und zarten Anmuth irrt er auf Fluren und Triften mit den Hirten umher und belauscht sie in ihrem Spielen und Tändeln, mit der er den Palast

---

[5]) Vrgl. Umbreit Lieder der Liebe p. 19—39. Es ist hier natürlich nur von dem alten Orient die Rede; sehr wohl weiß ich, wie dieses ganze Verhältniß sich durch die spätern Sufis umkehrt. Da das ganze Streben dieser pantheistischen Mystiker dahin gerichtet ist, daß das Einzelwesen in dem Alleins aufgehe und sie dieses theils durch die unio mystica, theils durch Selbstvernichtung hervorzubringen suchen; so tragen ihre Produkte, welche sie größtentheils in die Form der sinnlichen Liebe kleiden, durchaus diesen selbstverläugnenden Charakter an sich. Tholucks Blüthensammlung aus der orientalischen Mystik p. 229. 234., wo herrliche Proben aus Mußlihheddin Saadis Bustan gegeben sind.

des Königs betritt. Mit glühender Phantasie beschreibt er die Freuden des unschuldigen ländlichen Lebens und malt die glänzenden Farben des herannahenden Frühlings; mit majestätischem Schwunge zeichnet er das Bild eines kräftigen Jünglings und mit lieblicher Zartheit stellt er uns die Form einer gefeierten Schönen hin. Welcher Leser von Gefühl kann es läugnen, daß er nicht bald zur Verwunderung, bald zur Wehmuth hingerissen wurde? Gewiß es blühen viele zarte und schöne Blumen in diesem Garten, aber auf dem gesunden und unverdorbenen Boden des menschlichen Gefühls, und wer nicht bloß Sinn hat für die Zierpflanzen, die in den Gewächshäusern der Kunst und Mode mühsam gezogen werden, der wird wahrlich nicht ohne Freude und Bewunderung diesen Garten verlassen.

3. Von der Einheit des Verfassers.

Man hat bis auf die neueste Zeit das hohe Lied bekanntlich für ein zusammenhängendes Ganzes und somit auch für das Werk eines Verfassers gehalten. Allein die vielen Schwierigkeiten, die sich bei der Aufsuchung des Zusammenhangs aufdrängen, der oft in das einfache Hirtenleben hinüberspielende Ton einzelner Lieder, die sich dadurch von andern mehr im Kreise eines glänzenden Hoflebens sich bewegenden zu unterscheiden scheinen, hat viele Ausleger veranlaßt, die Schrift als eine Liederkette anzusehn, die ohne innern Zusammenhang bloß dem Zufall oder der Willkür des Sammlers ihre Entstehung verdanke. Daß nun daraus die Verschiedenheit der Verfasser folgt, ist von selbst klar, obgleich man nie so sehr darauf gedrungen hat; allein wir sind überzeugt, daß dies mit Unrecht behauptet worden ist. Denn unwidersprechlich zeigt die Sprache des Buchs die Identität des Verfassers, sie ist dem Dichter durchaus eigenthümlich und von Anfang bis zu Ende dieselbe. Es finden sich in diesem kleinen Buche mehr Worte und Wendungen, die sonst nirgends

vorkommen, als in irgend einem Buche des A. T. [b]) Ueberall findet sich derselbe Kreis der Bilder und Ideen; und hat jedes Herz seine eigene Weise zu empfinden, so müssen diese Lieder Ausfluß eines und desselben Herzens seyn. Besonders eigenthümlich ist dem Dichter die Wiederholung einzelner Wendungen zur Verstärkung des Sinns z. B. Kap. 3, 1. 2. 4, 1. V. 13 und 14., ja ganze Sätze werden nicht selten in anderer Verbindung wiederholt — was wohl nicht gut anders zu erklären ist, als daß es Lieblingsbilder des Verfassers waren. Ich halte es für unnöthig, dies hier mit einzelnen Stellen zu belegen, theils weil diese Eigenthümlichkeiten überall so scharf hervorspringen, theils weil wir später noch oft darauf zurückkommen werden. Wenn sich nun gegen die Identität des Verfassers durchaus keine triftigen Gründe aufstellen lassen, so zeigen manche nicht undeutliche Spuren, daß die Lieder auf ein und dasselbe Verhältniß gedichtet zu seyn scheinen — ein Umstand, der zwar für diesen Punkt beweisende Kraft hätte, der aber zu sehr in Anspruch genommen worden ist, als daß er nicht eine besondere Beleuchtung verdiente.

4. Von dem besondern Inhalt des hohen Liedes.

Es leuchtet jedem ein, daß diese kleine Schrift sich in mehrere Theile sondert, welche sich durchaus nicht zu einem fortlaufenden Ganzen vereinigen lassen, wie dies die

b) Der große Abstand der Diction des hohen Liedes von allen andern Büchern des A. T. könnte freilich auch der erotischen Poesie der Hebräer überhaupt zugeschrieben werden, und es ist deshalb nicht so ganz sicher, für unsern Zweck hieraus zu folgern, da wir nur dieses einzige Produkt in der hebräischen Litteratur haben. Indeß wird jeder, der andere orientalische Liebeslieder kennt, die Eigenthümlichkeit der Bilder und Ideen des hohen Liedes nicht verkennen.

Bemühungen so mancher Ausleger, welche vergeblich Zeit und Mühe daran wandten, genugsam zeigen. Schon im Voraus müßte der Inhalt für die Parcellirung sprechen, wenn sie auch nicht so streng bewiesen werden könnte, denn sehr wahr ist der Ausspruch Herders [6]: „Bei jedem Volke wählt sich die Liebe immer das kürzeste Gedicht und nichts in der Welt hasset so sehr lange Erörterungen, als die Liebe. Wie Nachtigall und Turteltaube nur kurz und in abgesetztem Girren und Klagen singen; so sind alle Sonnetten, Idyllen, Oden, Eklogen, Madrigals und Gasals, wenn sie Liebe singen, nur Hauch und Seufzer.“ Zwar könnte man hier mit Recht einwenden, daß der Dichter nicht eigene Liebe besinge, sondern fremde Liebesverhältnisse seiner Muse zum Gegenstand wähle; allein darum ist doch nicht zu läugnen, daß die Lieder durchaus einen lyrischen Charakter an sich tragen und schon deßhalb dürften wir keine Rhapsodie über die Liebe erwarten. Wenn nun gleich von den meisten Auslegern anerkannt ist, daß sich verschiedene Abtheilungen nicht verkennen lassen, so giebt es doch besonders zwei Auffassungen, von denen die eine diese verschiedenen Lieder unter mancherlei Modificationen zu einem Ganzen zu vereinigen sucht [7], die andere aber auf die Auffindung eines Zusammenhanges Verzicht leistet [8].

---

[6]) Lieder der Liebe 1778.

[7]) Z. B. Ammon Salomo's verschmähete Liebe und die belohnte Treue. Leipzig 1780. Velthusen Schwesternhandel. Braunschweig 1786. Jacobi das von seinen Vorwürfen gerettete hohe Lied. 1771. Stäudlin, Paulus Memorabilien II. Stück p. 178. Jahn Einleit. II Theil p. 822. Lindemann Versuch einer neuen Erklärung des hohen Liedes in Keils und Tzschirners Analecten III B. 1 St. p. 1 ff. Umbreit Lieder der Liebe 1820. Ewald das hohe Lied Salomo's 1826.

[8]) Herder Lieder der Liebe 1778. Paulus im Repert. von Eichhorn Th. 17. p. 108. Hufnagel Repert. Th. 7. p. 109. Kleuker Sammlung der Lieder Salomo's. Hamm 1780. Döderlein auctar. ad Hug. Grotii adnot. in V. T. I. p. 189. Augusti Einl. p. 213. de Wette Einl. §. 277.

Es läßt sich nicht läugnen, daß die Vertheidiger der ersten Ansicht ihre verschiedenartigen Hypothesen meist nur mit Zwang durchführen können und daß hingegen die letztere Annahme sich weit leichter anwenden läßt. Indeß zeigt doch das Bemühen so vieler gelehrter Männer, daß wohl ein Grund vorhanden seyn müsse, warum man sich das Auffinden eines Zusammenhangs angelegen seyn ließ. Und dieser Grund ist auch keineswegs schwer aufzufinden, denn es läßt sich fast bei den meisten Liedern zeigen, daß die Jungfrau dieselbe seyn muß. Ihr Charakter erscheint immer als derselbe, und dies ist bedeutend, weil der Dichter mit besonderer Vorliebe ihr Lob zu verkünden scheint. Sie erzählt gleich zu Anfang Kap. 1, 6., daß ihre Brüder sie zur Hüterinn des Weinbergs gebraucht hätten und immer kehrt dieser Weinberg wieder, immer schwebt ihre Phantasie in dem Kreise ländlicher Bilder umher, ja sie sehnt sich nach dem Landleben zurück von dem glänzenden Hofleben, in welches sie eingeführt ist. Und sehen wir auf den Liebhaber, so liegt in vielen Liedern eine unverkennbare Beziehung auf Salomo, in anderen passen die Bilder und das ganze Costüm nur für einen königlichen Liebhaber und wären im Munde des Hirten leere, ja lächerliche Phrasen. Wie könnte der Dichter sich so vergriffen haben, einem Hirten die Schilderung königlicher Pracht und vieler köstlicher Gewächse in den Mund zu legen, die er schwerlich je gesehen haben konnte? In einem Liede wird sogar die Vermählung des Salomo besungen. In mehreren Liedern erscheint ein Chor von Frauen. Nun aber tritt der Uebelstand ein, nämlich daß die Jungfrau zuweilen von ihrem Geliebten so spricht, als ob er ein Hirte wäre. Man könnte zwar sagen, wenn man auf die bukolischen Gedichte eines Virgil und Theokrit Rücksicht nehmen wollte, daß die Liebe gern im Gewande der unschuldigen Hirtenwelt erscheine und daß dieses nur Fiction des Dichters sey; aber das reicht zur Erklärung dieses Umstandes nicht hin, weil es nicht einmal aus den

verwandten Produkten der Araber und Perser zu beweisen ist. Die Vertheidiger der ersten Ansicht haben also gesucht, aus den Liedern selbst ein zu Grunde liegendes Factum auszumitteln und sie gehn besonders von diesen Datis aus: Kap. 8, 8—12. cf. 1, 6. Kap. 1, 4. cf. 6, 7—8. Ein jeder hat hieraus eine Art von Versuchungsgeschichte zu entwickeln gesucht, die meistens zum Nachtheil Salomo's ausfällt. Sie kommen nämlich darin überein, daß ein Landmädchen wider seinen Willen in den königlichen Haarem gebracht sey, aber seinem früheren Geliebten, einem Hirten, treu bleiben, endlich entfliehn und glücklich in die Arme seines Geliebten zurückkehren solle. Aber wenn auch jene oben angeführten Stellen die zum Grunde liegenden Thatsachen errathen lassen, so bin ich doch überzeugt, daß man nicht von dem, was der Zusammenhang jener Stellen als wahrscheinlich fordert, ausgegangen ist. Wir wollen jetzt diese Data einzeln prüfen, jedoch muß ich mich, der Kürze wegen, hier auf die Erklärung der anzuführenden Stellen beziehn. Aus Kap. 1, 6. geht unwidersprechlich hervor, daß die Schöne, welche ein Gegenstand der Lieder ist, ein Landmädchen war, wenn auch nicht gerade von niederer Herkunft. cf. 7, 1. Die öftere Schilderung der Gegend am Hermon und dem obern Jordan beweist zwar nichts bestimmt, sie läßt aber vermuthen, daß der König die Jungfrau dort sah und sie lieb gewann. cf. 8, 5. 4, 8. 1, 5—8. Vielleicht war sie aus Sunem 7, 1. Sie hat noch eine Mutter und Brüder 1, 6. 8, 2. 8, 9. Die Letzteren suchen aus der Liebe des Königs zu ihrer Schwester Gewinn zu ziehn (vrgl. Erkl. zu 8, 8—12.) und sie deshalb zu bewegen, daß sie nicht so leicht sich in den Willen des Königs fügen solle; daß die Jungfrau den König aber wirklich liebt, scheint nicht allein in dieser Stelle zu liegen, sondern ist auch in allen Wettgesängen der Liebenden unverkennbar. Sie kommt endlich in den Haarem des Königs. 1, 4. 6, 7. 8. Dies ist nun der zum Grunde liegende Stoff, mehr läßt sich aus den Liedern ohne Zwang nicht

folgern und es ist dieses auch zur Erklärung derselben hinreichend. Sehn wir nun auf den speciellen Inhalt der einzelnen Lieder in der Ordnung, wie sie vor uns liegen, und folgen wir mit einigen Aenderungen der Abtheilung von Herder und de Wette; so gestaltet er sich kürzlich also: 1) Kap. 1, 2—8. enthält die Schilderung der Sehnsucht der Jungfrau nach dem Kuß des Geliebten und seiner Umarmung, worauf sie einen Wink erhält, der ihr die Möglichkeit ihrer Zusammenkunft zeigt. 2) Kap. 1, 9 — Kap. 2, 7. Die in gegenseitiges Lob sich ergießende Freude der zusammengetroffenen Geliebten. 3) Kap. 2, 8 — 17. Frühlingsbesuch des Jünglings bei dem Mädchen im Weinberge. 4) Kap. 3, 1 — 5. schildert, wie die Jungfrau den Geliebten in der Nacht sucht und ihn findet. 5) Kap. 3, 6—11. Salomo's Brautlied. 6) Kap. 4, 1—5, 1. Wechselgesang des liebetrunkenen Paares. 7) Kap. 5, 2—6, 8. schildert, wie die Jungfrau den Geliebten des Nachts sucht, ihn preist und von dem gefundenen Liebhaber wieder gepriesen wird. 8) Kap. 6, 9—8, 4. Beschreibung der tanzenden Jungfrau, ihre Erwiederung, welche theils ihre Liebe zu dem Geliebten ausspricht, sie aber zur unschuldigen Schwester- und Bruderliebe erhebt, theils ihre Sehnsucht nach dem Landleben. 9) Kap. 8, 5—7. das sich treu liebende Paar. 10) Kap. 8, 8—12. Berathung der Brüder über die Verheirathung ihrer Schwester. 11) Kap. 8, 13—14. der verscheuchte Liebhaber. Die Gründe, welche diese Abtheilung nothwendig oder wahrscheinlich machen, werden bei den einzelnen Liedern in der Erklärung beigebracht werden.

Sehen wir nun wieder auf den Punkt zurück, der hier die meiste Schwierigkeit machte, nämlich daß der Liebhaber nicht in allen Liedern durchaus kenntlich gemacht ist, sondern daß in einigen ein Hirte, in andern der König angedeutet zu seyn scheint; so ist es klar, daß wenn die Lieder sich in dieser Reihenfolge ohne Zwang und Künstelei nicht als eine fortlaufende Schilderung eines bestimmten Factums

deuten lassen, bei jedem einzelnen Liede erwiesen werden muß, wer der Geliebte sey und ob das Lied mit zu dem Kreise derer gehöre, die sich auf das oben bezeichnete Verhältniß beziehen. Denn sind wir gleich nicht berechtigt, hier eine dem Epos ähnliche Erzählung der Liebesverhältnisse eines gewissen Paares, noch die tragische Darstellung einer Versuchungsgeschichte zu erwarten, was offenbar der Natur dieser Lieder zuwider ist; so könnten wir doch wenigstens, wenn überhaupt irgend eine geschichtliche Idee in allen Liedern zu Grunde liegen soll, vermuthen, daß die Punkte, welche der Verfasser nach Art der Lyriker hervorhebt, in einer gewissen Reihenfolge liegen. Wir könnten das hohe Lied als eine Liederkette ansehn, worin die Liebe des jugendlichen Königs zu einem israelitischen Landmädchen geschildert würde, die, wie es die Natur der Sache verlangt, am längsten bei den unschuldigen Freuden der ersten Liebe verweilte, nachher kurz die Erreichung ihrer Wünsche berührte und das Ganze mit der Krone einer glücklichen Ehe belohnte. Aber dann ist doch eine gewisse Verwirrung in der Anordnung nicht zu läugnen. Im ersten Liede und dem zweiten ist die Jungfrau unverkennbar schon im Haarem des Königs, in dem dritten aber athmet Alles freie Natur, ja was noch mehr ist, die Jungfrau scheint noch im älterlichen Hause zu seyn. Im fünften wird die Vermählung des Königs geschildert, und in den folgenden erscheint die Geliebte nicht undeutlich wieder als Jungfrau, von der der Jüngling erst die Erfüllung seiner Wünsche hofft, und endlich berathen sich die Brüder noch über die Verheirathung ihrer noch unmündigen Schwester. Durch diese Verwirrung in der Anordnung und dadurch, daß manche Lieder verstümmelt erscheinen, wird es sehr wahrscheinlich, daß sie ursprünglich gar nicht zusammen abgefaßt und schriftlich überliefert sind, sondern bei verschiedenen Gelegenheiten gedichtet, vielleicht im Munde des Volkes fortgepflanzt und nachher zusammengestellt wurden. Es könnte daher gar nicht auffallen, wenn sie nicht recht

geordnet oder wenn eins oder das andere Lied ähnlichen Inhalts, aber in einer andern Beziehung von dem Verfasser gedichtet, mit in diese Sammlung gekommen wäre (vrgl. Einl. zu Kap. 3, 1—5.). Und daher zeigt sich denn die Nothwendigkeit, wie bei jeder solchen Anthologie, erst kritisch zu verfahren und etwa das nicht hieher Gehörige abzusondern. Die Anordnung aber müßte uns eben so gut, wie dem Sammler, überlassen bleiben und diese wäre dem oben ausgesprochenen Wunsche zufolge etwa so zu bewerkstelligen, daß das dritte Lied Kap. 2, 8—17. vorangestellt würde und das Brautlied Kap. 3, 6—11. hinter Kap. 6, 8. Alsdann würde Kap. 8, 8—12. den Schlüssel zum Verständniß des Ganzen bilden und füglich den Schluß machen. Indeß ist dieses durchaus nicht nöthig, weil es hier nur auf den Realnexus ankommt, d. h. daß wir überzeugt werden, wie sich alle Lieder ohne Zwang auf das aus den meisten hervorgehende Verhältniß des Salomo zu jenem Landmädchen beziehn lassen. Nun kann nicht geläugnet werden, daß in vielen Stellen die Jungfrau von ihrem Geliebten redet, als ob er ein Hirte sey, wie 1, 7: O sage mir, Du, den meine Seele liebt, wo weidest Du? wo läßt Du Deine Heerde lagern am Mittag? Da indeß an solchen Stellen die Jungfrau entweder als im Haarem des Königs oder in seiner Nähe sich befindend dargestellt wird, so hat eine große Menge von Auslegern solche Ausdrücke als Apostrophen an ihrem früheren Geliebten gedeutet. Allein dies wird genugsam dadurch widerlegt, daß in den Stücken, wo Salomo als sprechende Person auftritt und zwar in Wechselrede mit der Jungfrau, durchaus keine Spur von Widerwillen gegen ihn, vielmehr die innigste Liebe von ihrer Seite hervorleuchtet. Um dieses Argument hinwegzuräumen, hat zwar Ewald versucht alle solche zärtliche Erklärungen dem abwesenden Schäfer zuzuwenden, der Jungfrau auch ganze Reden in den Mund zu legen, die dieser ehemals gehalten haben soll, — natürlich Alles dieses ohne die geringste Andeutung von Seiten des

Dichters — allein dies kann weder irgend wodurch bewiesen, noch ohne Zwang ausgeführt werden und ist meiner Meinung nach an mehreren Stellen in der Erklärung genugsam widerlegt. Es bedarf auch einer solchen Ausflucht nicht, denn erstlich ist es schon an sich natürlich, daß der Dichter die Jungfrau gern in Bildern reden läßt, die ihr aus ihrer Jugendzeit so lieblich entgegenstrahlten; sodann hätte der Dichter nicht den zarten und innigen Ton, welcher uns aus seinen Liedern so lieblich entgegenweht, bewahren können, wenn er nicht die Hoheit und Würde des königlichen Liebhabers gemildert hätte, welche bei so zärtlichen Auftritten im Gegentheil lächerlich geworden wäre, und endlich ist in der Einleitung zu dem ersten Liede ein Grund aus der unter den orientalischen Herrschern gewöhnlichen Sitte, in der angenehmen Jahreszeit ein Hoflager unter Zelten im Freien zu halten, hergenommen worden, wodurch das Suchen des noch ganz in seinem frühern Ideenkreise schwebenden Mädchens nach dem Zelte seines Geliebten noch erklärlicher wird.

5. Tendenz der Lieder.

Mit der vorigen Untersuchung hängt genau die Frage nach der Tendenz der Lieder zusammen, welche der Dichter bei Abfassung derselben gehabt haben möchte. Nach Abwerfung der allegorischen Erklärung wollte man gern eine moralische Idee als Veranlassung dieser Lieder auffinden, weil man ein Buch, welches bloß die irdische Liebe zum Gegenstand hätte, mit Unwillen in dem Kanon der heiligen Schriften begriffen sah. Daher entstand die schon vorher erwähnte gewöhnliche Ansicht, daß das hohe Lied eine Satyre auf Salomo und die Polygamie sey; dieser soll besonders dadurch gedemüthigt werden, daß ein armes Landmädchen seine Liebe und Pracht verschmäht und troß allen Versuchen dem alten Geliebten treu bleibt. Allein hätte der Verfasser zu Salomo's Zeiten gelebt, so ist es doch sehr unwahrscheinlich, daß er es gewagt haben sollte,

eine Schmähschrift auf ihn zu verfassen und bei einem spätern Verfasser, etwa nach dem Exil, ist diese Tendenz noch weniger denkbar; denn was hatte man damals für ein Interesse dabei, ob der König Salomo 50 oder 1000 Weiber gehabt hatte; wer hätte den hochgeehrten König wohl deshalb noch im Grabe beschimpft? und zwar in einer Schrift, die gar nicht von dem theokratischen Gesichtspunkt ausgeht, den Salomo nicht wegen seiner aus der Polygamie entstand'enen Abgötterei im ernsten Sinne eines Propheten züchtigt, sondern ihn bloß dadurch lächerlich zu machen sucht, weil ihm einmal ein Liebeshandel nicht gelang? Es ist mir auch ganz unbekannt, daß Salomo jemals in den alttestamentlichen Schriften wegen seiner vielen Weiber getadelt wäre. Wird er getadelt, so geschieht es deshalb, weil er so viele ausländische Weiber nahm, die, wie der Gesetzgeber, der es verbot, voraussah, ihn von seinem Glauben an Jehovah abwendig machten und ihn zum Polytheismus hinneigten. Freilich konnte wohl ein geistreicher Mann, der das Verderben Salomonischer Ueppigkeit vor Augen sah, wenn Günstlinge des Königs seiner Wollust schmeichelten, auch ohne den theokratischen Gesichtspunkt diesen Unsinn mit feiner Satyre gezüchtigt haben. Aber wo ist denn in den Liedern der Tadel der Polygamie enthalten? Etwa in dem Ausspruche 6, 7. 8.? Aber muß denn das, daß der König einmal durch die Liebe eines israelitischen Mädchens ganz vorzüglich gefesselt war, so daß er demselben den Vorzug vor allen übrigen Weibern gab, nothwendig ein Tadel der Polygamie seyn? Oder ist der Tadel in dem Brautliede zu suchen? Allein es zwingt uns nichts, bei dem Salomo an einen Tyrannen zu denken, der keine Nacht sicher seiner Lust hätte fröhnen können, ohne von seiner ganzen Leibwache umgeben zu seyn. Sucht man indeß die Satyre in der den Liedern zum Grunde liegenden Geschichte, so ist theils hierauf schon vorher Rücksicht genommen worden, theils muß es jeden befremden, der die Ansicht von Velthusen, Stäudlin rc.

liest, wie Salomo als ein gehörnter Ehemann allen Rendez vous des Schäfers mit seiner ehemaligen Geliebten gutwillig zusehn muß. Ewald hat das Unpassende dieser Ansicht wohl gefühlt und ist deshalb einen Schritt weiter gegangen, indem er, wie gesagt, annimmt, daß das Mädchen oft ehemalige Gespräche seines Geliebten anführe. Dadurch wäre nun zwar die persönliche Gegenwart des Hirten, die der König sich wohl verbeten haben wird, weggeschafft, aber auf eine durch nichts begründete Weise. Wenn nun durchaus kein Tadel des Salomo in den Liedern zu finden seyn möchte, und im Gegentheil der Dichter nicht unterlassen hat, sein mit feuriger Liebe das Schöne in der Natur und an dem bewunderten Gegenstande umfassendes Gemüth zu preisen; so läßt sich wohl kein anderer Zweck des Dichters denken, als daß er den König, der durch seine Weisheit, wie durch seine Liebe in der ganzen Welt berühmt war, bei verschiedenen Gelegenheiten verherrlichen wollte. Und wenn uns nichts zwingt, die Abfassung dieser Lieder über die Salomonische Zeit hinauszusetzen, sondern vielmehr Alles dafür spricht, ihnen einen Platz im Salomonischen Zeitalter anzuweisen; so kann auch dieses uns auf die Vermuthung führen, daß ein Freund dem großen König durch dies wahrhaft hohe Lied ein Ehrendenkmahl zu stiften suchte.

6. Von der Form der Lieder.

Man hat von Alters her das hohe Lied mit einem Drama verglichen, weil man darin nicht bloß einen Real-, sondern auch einen Verbal-Nexus suchte, und diese Ansicht haben besonders Umbreit S. 58—67. und Ewald S. 5—8. zu vertheidigen gesucht. Hierauf hat zunächst die Form der Darstellung geführt, weil der Dichter nicht erzählt, sondern stets Personen redend einführt, wobei sich Veränderungen der Situationen und eine gewisse Fortführung der Handlung nicht vorkommen ließen. Es ist freilich die Schwierigkeit dabei, daß der Dichter die redenden Perso-

nen nicht durch Hinzufügung der Namen unterschieden hat. Daher kann oft nur mit Mühe bestimmt werden, ob die Rede wechselt oder dieselbe Person fortredet. Jedoch werden folgende Personen in den Liedern unterschieden: die Jungfrau, der Jüngling, ein Chor von Frauen, und zwei Brüder der Jungfrau. Kap. 3, 6. ist die redende Person nicht gewiß zu bestimmen und ähnlich 6, 9. 8, 5. bei Ankündigung neuer Scenen, wodurch wahrscheinlich der Dichter auf das folgende vorbereiten will. Gewöhnlich kann man an gewissen Bezeichnungen den Redenden erkennen. Der Geliebte redet die Jungfrau je nach dem wärmern oder gemäßigtern Ton seiner Empfindung אֲחוֹתִי, כַלָּה oder רַעְיָתִי oder mit einigen Liebkosungen תַמָּתִי, יוֹנָתִי an, die Jungfrau den Geliebten mit eben dem Unterschiede דוֹדִי oder שֶׁאָהֲבָה נַפְשִׁי. Wird die Jungfrau von dem Chor der Frauen angeredet, so wird sie הַיָּפָה בַּנָּשִׁים genannt und sie nennt die Frauen בְּנוֹת יְרוּשָׁלָיִם. So scheint zwar Alles, was die Idee eines Dramas fordert, vorhanden zu seyn, wenn man auch keineswegs erwarten könnte, daß das Produkt dieses alten Dichters dem classischen Drama zu vergleichen seyn würde. Aber dennoch stehn dieser Annahme unübersteigliche Schwierigkeiten entgegen, wovon die größte diese ist, daß sich bei der Anordnung, worin wir diese Lieder vorfinden, keine fortlaufende Handlung denken läßt. Kap. 2, 17. 3, 5. 5, 1. 6, 9. 8. 4. ist der Zusammenhang völlig abgerissen, und der Schluß 8, 8—14. hat sich noch von keinem Ausleger in eine passende Verbindung bringen lassen wollen. Auch besteht die Veränderung der Situation mehr in der Darstellung von Gemüthszuständen, als wirklich fortschreitender Handlung. Wird eine Handlung dargestellt, so tritt sie uns als einzelner Punkt hervor, oder wird von einer Person, der sie begegnet ist, erzählt, wobei jedoch den Dichter die Lebendigkeit der Darstellung fortreißt, ihn die ganze Einkleidung vergessen und die Handlung als eben geschehen schildern läßt. Ohnehin muß auch diese ganze Annahme fallen, wenn das richtig

ist, was von dem Inhalt der Lieder kurz zuvor gesagt ist. Und wenn wir nun auf die Araber hinsehn, deren Vorliebe für die Dichtkunst jeder kennt, so erhellt, daß sie selbst nach ihrer Bekanntschaft mit den Griechen sich nicht bis zum Drama erhoben haben; wie viel weniger könnten wir dies bei den Hebräern erwarten [9]). Die Araber zeichnen sich besonders in der Idylle aus, welche sie قصيدة nennen und die sich gewöhnlich mit dem Lobe eines Helden beschäftigt, es ist jedoch die fast immer wiederkehrende Sitte, dieselbe mit der Liebe zu beginnen, woran sich der eigentliche Gegenstand des Liedes anschließt. Ebenso haben die Perser und Araber eine eigenthümliche Gattung erotischer Lieder, welche sie الغزل und النسيب nennen und welche eigentlich so unterschieden sind, daß das letztere bloß Beschreibung weiblicher Schönheit und des Glücks oder Unglücks der Liebe ist, das erstere aber in der Schilderung von Liebeshändeln einen Ruhm sucht; indeß ist dieser Unterschied so streng nicht cf. Reiske ad Thar. Moall. p. 40. Allein hinsichtlich der Form lassen sie sich ebenfalls nicht mit unsern Liedern vergleichen, wenn man etwa die Lieder Kap. 3, 6—11. und 3, 1—5. 2, 8—17. ausnimmt, welche einige Aehnlichkeit mit den Gasels haben. Ueberhaupt lassen sich nicht alle Lieder dieser Sammlung geradezu zu einer und derselben Gattung ziehn. Aus diesem Streben ist die Ansicht von Hug und Lessing hervorgegangen, welche das ganze hohe Lied zur bukolischen Poesie rechnet. Nur wenn man den allgemeinen Charakter aller Lieder angeben will, so muß man meiner Ansicht nach sagen, daß sie am meisten zur lyrischen Dichtungsart sich hinneigen. Daher stets die raschen Uebergänge, das scheinbar Unzusammenhängende in der Darstellung leidenschaftlicher Momente.

---

[9]) Herder S. 117. 120. Außerdem trifft noch ein anderer Vorwurf die Hypothese Bossuets, welche das hohe Lied zu einem Hochzeitsdrama macht; denn nach orientalischer Sitte ist die Braut verhüllt und schweigt, während man sie besingt.

Der Dialog ist auch dieser Dichtungsart nicht fremd, in welcher Hinsicht ich nur auf das bekannte Donec gratus eram tibi des Horaz hinweise. Auch war er schon durch die Doppelchöre in der religiösen Lyrik vorbereitet. cf. Ps. 24. Und wenn nun auch einige Lieder hart an die dramatische Poesie hinstreifen, was um so mehr geschehn konnte, da unser Dichter keine Theorie der verschiedenen Dichtungsarten kannte; so dürfte man etwa die erotisch-idyllische Poesie zur specielleren Bezeichnung des Inhalts und der Dichtungsart gebrauchen.

Ueberschaut man die Zusammenstellung der Lieder, so könnte man versucht seyn, die gleichen Anfangszeilen 3, 6. 6, 10. 8, 5. und die gleichen Schlußzeilen 2, 7. 3, 5. 8, 4. für künstliche Refrains entweder des Dichters oder des Sammlers zu halten. Das Letztere hat wenig Wahrscheinlichkeit, weil sich das Schlummerlied 2, 7. 8, 11. nothwendig anschließt, bei Kap. 3, 5. aber wahrscheinlich nur Nachahmung ist. Die Anfangszeilen sind aber ebenfalls durchaus zum Verstehn des Folgenden nothwendig; der Dichter giebt dadurch eine Einleitung, weil er die Personen redend einführt, nur 3, 6. könnte ebenfalls später hinzugefügt seyn. Was aber das Erstere anbetrifft, so darf man nicht aus der Acht lassen, daß die Anordnung, so wie sie ist, unmöglich von dem Dichter selbst herrühren kann. Indeß findet man in den Gasels des Hafez häufig solche Refrains und sie lassen sich, wenn gleich noch unvollkommen, wie Ps. 42. und 43. Ps. 67, 4. 6. 46, 8. 12., auch in unsern Liedern bemerken. Z. B. 3, 1. 2. Kap. 1, 15. 16. Kap. 2, 2. 3. Kap. 4, 16. und 5, 1. Kap. 5, 9. 10. Kap. 5, 17. und 6, 1. Kap. 8, 9.-10. V. 11 und 12. Weiter ausgebildet kommen solche Refrains noch Amos Kap. 1 und 2. und besonders schön Jes. 9, 8. bis 10, 4. vor, womit man eine äußerst liebliche Ode eines türkischen Dichters vergleichen kann, die Jones de poësi Asiat. p. 222—227. giebt.

Endlich bemerke ich noch, daß im ganzen Alterthum die lyrische Poesie mit Gesang und Musik verbunden ist.

Cic. de orat. III, 44. Schon zur Zeit Mosis singt die Mirjam unter dem Schall der Handpauken einen Siegshymnus Exod. 15, 20., so wie zur Zeit der Richter die Debora Jud. 5, 1., und nach 1 Sam. 18, 6. singen die Weiber unter Musik dem Saul ein Siegslied. David, der Vollender der lyrischen Poesie unter den Hebräern, welcher sie zugleich zum gottesdienstlichen Gebrauch im Tempel weihte, sorgte auch für die musikalische Begleitung derselben cf. 1 Chron. 16, 16 seq. Auch finden wir bei den Hebräern, wie bei den Griechen den Tanz damit verbunden. 2 Sam. 6, 16. Jud. 21, 21. Gewiß haben also unsere Lieder im Gesange gelebt [10]), wozu sich der periodische Rhythmus und die ungemein platte Sprache sehr eignen; vielleicht waren sie bestimmt bei festlichen Gelegenheiten unter Musik und Tanz gesungen zu werden, wie dies von Kap. 3, 6—11. sehr wahrscheinlich ist.

7. Von dem Verfasser und der Zeit der Abfassung.

Die Ueberschrift giebt den Salomo als Verfasser an, sie rührt aber nicht von dem Verfasser des hohen Liedes selbst her, weil dieser nie das אשׁר, sondern stets das שׁ praef. gebraucht. Es ist sogar zweifelhaft, ob sie in dieser Gestalt von dem Sammler der Lieder herrührt; die Lxx. hat nämlich den Titel ᾆσμα ᾀσμάτων ὅ ἐστιν Σαλομών, wobei sich als erleichternde Correctur die Lesart τῷ Σαλομών befindet. Es kann daher die Ueberschrift, wie sie jetzt gestaltet ist, aus einem spätern Zusatz entstanden seyn und vielleicht bloß שִׁיר הַשִּׁירִים gelautet haben, wozu nachher, weil Salomo so oft darin genannt wird, שְׁלֹמֹה von jemandem beigeschrieben wurde. Ein Dritter endlich konnte das אֲשֶׁר לְ hinzufügen, um die Ueberschrift den gewöhnlichen conform zu machen. Vrgl. Ewald S. 29. Viel-

---

[10]) Vrgl. Hohesl. 8, 13. 2, 12. Thren. 5, 14.

leicht sprechen auch noch andre Zeugnisse für die Abfassung durch Salomo. Es ist aus 1 Kön. 4, 32. bekannt, daß er 3000 Sprüche redete und 1005 Lieder dichtete, daß er die Natur von der Ceder am Libanon bis zum Isop, der aus der Wand wächst, die Vögel und Fische besungen hat. Auch in unsern Liedern finden wir viele solche Schilderungen und Bilder, die von Naturschönheiten hergenommen sind. Seine Ueppigkeit ist bekannt. Wird er nicht also auch einmal eine Schöne, die er besonders liebte, besungen haben? Gewiß! und so ist nicht unwahrscheinlich, daß solche Lieder, wie wir sie hier lesen, aus seinem Munde geflossen seyn könnten. Woher wußte man aber, daß er gerade so viel Sprüche und Lieder gedichtet habe, wenn sie nicht irgendwo aufbewahrt wurden und gezählt werden konnten? Ein anderes Zeugniß könnte man in der Stelle Sir. 47, 17. 18. finden, wo von Salomo gesagt wird, daß er wegen seiner Lieder, Gnomen und Parabeln berühmt gewesen sey. Allein es ist sehr ungewiß, ob der Verfasser des Buchs der Könige bei der Angabe der Lieder und Sprüche Salomo's historisch genau verfuhr, und wenn er es that oder thun konnte, so kann ja daraus noch Niemand folgern, daß unsere Lieder mit darunter begriffen waren. Eben so ungewiß ist auch, ob der Sammler sich auf ein historisches Zeugniß bezog. Die Tradition konnte schon längst dem Salomo diese Lieder zugeeignet haben, eben weil er als ein großer Liederdichter dieser Gattung berühmt war. Und so kann auch das Zeugniß Sirachs, so wie der ganzen christlichen Kirche von Origenes Zeit an (Euseb. hist. eccl. 6, 25.) für uns nicht mehr Gewicht als das der Ueberschrift haben, und wir sind demnach allein auf den Inhalt der Lieder selbst angewiesen.

Nun bemerkten wir kurz zuvor, daß der Dichter in mehreren Liedern die redenden Personen durch eine Einleitung einführt, auch scheint er Kap. 8, 1. von der Glut seiner Empfindung fortgerissen den Liebenden ein theilnehmendes Wort zuzurufen. Dadurch aber unterscheidet

er sich deutlich von dem in diesen Liedern Besungenen, d. i. dem Salomo. So scheinen besonders die Lieder, welche mehr eine dramatische Farbe an sich tragen, wie Kap. 5, 2 ff., von einem zwar theilnehmenden, aber doch nicht selbst in die Sache verflochtenen Verfasser herzurühren. Es ist aber auch noch aus andern Gründen höchst wahrscheinlich, daß der König nicht seine eigene Liebe besingt; denn jeder Unbefangene, welcher das Brautlied Kap. 3, 6—11. und 8, 11. 12. liest, wird sich nicht überreden können, daß Salomo dies von sich selbst sagen konnte. Minder beweisend sind die Stellen 1, 4. 5. 12. 7, 6. 5, 10—16. Die Gründe aus der in den Liedern behandelten, den Salomo compromittirenden Geschichte können nach unserer Ansicht, die wir dargelegt haben, natürlich hier nicht in Betracht kommen. Ebenso wenig andere, die man lieber gar nicht hätte vorbringen sollen. Man sagt nämlich, Salomo, so sehr an ein üppiges schwelgerisches Hofleben gewöhnt, hätte unmöglich dem stillen ländlichen Leben vor dem Stadtleben den Vorzug geben können. Aber wer wollte wohl läugnen, daß ein königlicher Dichter der Ruhe und den unschuldigen Freuden des Landlebens in einer Idylle den Vorzug vor den ermüdenden Lustbarkeiten des Hofs und den Sorgen des Throns könnte ertheilt haben, ohne daß er gerade deshalb den Tausch hätte eingehn mögen? Und dazu wird ja das Lob des Landlebens immer dem Mädchen in den Mund gelegt und seine Abkunft nicht undeutlich dadurch bezeichnet. Endlich meint man, Salomo hätte das Landleben nicht so treu und natürlich schildern können; — so wenig traut man dem Genie des weisen Königs zu? Ihm, der den Landbau genau kennt, wie aus vielen seiner Sittensprüche hervorgeht, der die Natur von der Ceder bis zum Isop herab besang!

Kann also Salomo nach allen der Kritik zu Gebote stehenden Merkmalen nicht der Verfasser dieser Lieder seyn, so fragt es sich zunächst, in welches Zeitalter wir sie zu versetzen haben. Es ist nicht zu läugnen, daß in mehreren

Liedern, wie oben gezeigt worden, Salomo's Liebe besungen wird. Gedichte dieses Inhalts haben aber nur Sinn und Bedeutung, wenn man sie als Gelegenheitsgedichte betrachtet, ja sie sind anders gar nicht erklärbar [11]). Schon daraus erhellt, wie unstatthaft die Annahme Bertholds ist [12]), daß sich der spätere Verfasser in die Salomonische Zeit zurück versetzt habe. Es ist freilich denkbar, daß ein späterer Dichter ein Factum aus grauem Alterthume zum Gegenstand seiner Dichtung wählt, daß er die Liebe eines alten Helden besingt, aber jeder unbefangene Leser wird auch eingestehn müssen, daß dies auf unsere Lieder gar nicht anwendbar ist. Ein späterer Dichter hätte nach der Ueberlieferung ganz anders von Salomonischer Weisheit und Pracht gesprochen, er würde hiermit vorzüglich hervorgetreten seyn. Ganz undenkbar ist es, daß bei einer solchen Fiction in allen Liedern ein so warmer und inniger Ton herrschen könnte. Die Pracht des Salomonischen Hofes, die Vermählung des Königs, die Erwähnung seiner Mutter, die Verpachtung seines Landgutes tritt so ungezwungen hervor, daß es unmöglich Fiction eines später lebenden Dichters seyn kann. Der ganze Kreis der Bilder bewegt sich in der Salomonischen Zeit, die Rosse des Königs sind Pharaonische 1, 9. und von Pharao erhielt Salomo die seinigen, — die liebliche Schwärze des Gesichts 1, 5. gleicht den Zeltvorhängen Salomo's, — der Waffenthurm Davids ist noch geschmückt mit Schilden und Köchern 4, 4. — Merkwürdig genug erwähnt der Dichter 6, 7. nur 60 Königinnen und 80 Kebsweiber, da 1 Kön. 3, 11. eine so ungeheure Zahl angegeben wird. Entweder erscheint aber dadurch die Angabe des später lebenden

---

11) Herder S. 101: Abdrücken der Liebe kann man kein größeres Unrecht thun, als wenn man ihnen das Individuelle ihrer Gegenwart raubt.

12) Einleitung in das A. T. S. 2608.

Geschichtschreibers übertrieben, oder der Dichter mußte den König in seinen ersten Regierungsjahren kennen, wo er noch nicht aus Eitelkeit oder Unverstand eine solche Menge von Weibern zu leerem Gepränge hielt. So möchte sich auch Kap. 7, 4. eine historische Notiz zeigen. Als Fingerzeig auf das Alter des Buchs hat man noch die Kap. 6, 4. erwähnte Stadt Thirza angesehn, und daraus geschlossen, die Lieder müßten nach der Theilung des Reichs verfaßt seyn, wo Thirza die Residenz der israelitischen Könige bis auf Omri 918 v. Christo war. Allein dabei begeht man gewöhnlich den Fehler, Thirza hier als Königsstadt anzusehn, weil sie neben Jerusalem genannt wird. Sie wird aber hier bloß als eine ausgezeichnet schöne Stadt erwähnt, und das muß sie gewesen seyn, weil schon ihr Name es anzeigt, und Jerusalem war es auch. Uebrigens ist es eine ganz unerwiesene Behauptung, daß Thirza nicht schon zu Salomo's Zeit eine bekannte und ihrer schönen Lage wegen berühmte Stadt sollte gewesen seyn. Gewiß aber ist die Erwähnung von Thirza ein starker Grund gegen diejenigen, welche die Lieder in das Persische Zeitalter versetzen, wie Umbreit S. 69.; denn seit der Gründung von Samarien durch Omri kam Thirza ganz in Verfall. Außer diesen bestimmten Beziehungen spricht die Frischheit des Lebens, die lebendige Darstellung, die blühende Sprache, welche durchaus nicht mit den matten weitschweifigen Produkten der spätern sinkenden Litteratur verglichen werden darf, für das Salomonische Zeitalter. Zwar konnte im Exil die religiöse Lyrik fortdauern und in der Unglücksperiode des jüdischen Volks herrlich wieder aufblühn, aber schwerlich die idyllische, die nur unter einem Volke gedeiht, das in äußerm Glanz und Frieden lebt. Nun aber weist der äußere Glanz des Lebens, das friedliche Glück der Bewohner des Landes auf solche glückliche Periode des jüdischen Volkes hin. Die spätern Dichter sprechen geziert und spielend, weil sie Bilder und Ausdrücke suchen müssen, und sind sie so glück-

lich, ein passendes Bild erhascht zu haben, so kehren sie unaufhörlich zu demselben zurück. Nicht so der lebendige Geist eines Dichters, der in freier blühender Zeit lebt, dem ungesucht die sprudelnde Fülle von lachenden Bildern entgegen tritt. Zwar läßt sich in unsern Liedern auch ein öfteres Wiederkehren solcher Bilder bemerken, aber es ist ungesucht und der Natur erotischer Lieder gemäß, welche solches angenehme Wiederkehren von Gesprächen und Wettgesängen liebt, wie die Liebe wiederholte Küsse und Schwüre [13]). Es muß hier jedoch noch ein anderer sehr wichtiger Umstand betrachtet werden, nämlich die Beschaffenheit der Sprache, welche, wie schon längst bemerkt worden ist, Spuren des spätern Hebraismus an sich tragen soll. Bei Beurtheilung dieses Gegenstandes ist aber eine große Behutsamkeit nöthig, und da man hiebei nicht immer von festen Principien ausgegangen ist, so hat man bald dieses, bald jenes Buch wegen einiger Wörter, die nur hier, im Chaldäischen aber häufiger vorkommen, bis in die Zeit nach dem babylonischen Exil versetzt und diese sonst so arme Zeit so unendlich reich an schriftstellerischen Produkten gemacht. Bei den wenigen Ueberresten, die wir von der hebräischen Litteratur haben, ereignet es sich häufig, daß selbst in den ältesten Schriften ἅπαξ λεγόμενα vorkommen, die sich nachher in den Dialekten im gewöhnlichen Gebrauch wiederfinden, und es ist eine interessante Erscheinung, daß gerade die bei hebräischen Dichtern selbst nur spärlich vorkommenden Ausdrücke im Syrischen und Chaldäischen gerade im gemeinsten Gebrauche zur Bezeichnung dieser Begriffe sind. Einzelne Wörter machen hier nichts aus, es sey denn, daß sich beweisen ließe, wie diese Stämme durchaus aramäisch und zu der Zeit unter den Hebräern noch nicht im Gebrauch gewesen seyn, was bei den meisten wohl unmöglich seyn möchte. Wer mag hier wohl zu behaupten wa-

---

[13]) Herder Lieder der Liebe S. 119.

gen, daß zu Salomo's Zeit diese Wörter unter den Hebräern noch nicht bekannt gewesen seyn? Es ist vielmehr sehr wahrscheinlich, daß bei dem großen Handelsverkehr, der unter Salomo mit den Phöniziern und Syrern statt fand, dergleichen fremde Wörter verpflanzt wurden, und die hebräischen Schriftsteller konnten unvermerkt von einem solchen Ausdruck beschlichen werden. Bei dem hohen Liede hat schon Eichhorn Einl. 3. p. 682. ed. 1. einige Aramaismen aufgeführt und wir wollen hier die einzelnen Beispiele näher beleuchten und zeigen, daß diese Wörter keineswegs dem aramäischen Dialekt allein angehören. So kommt von dem Worte כֹּתֶל Kap. 2, 9. der Stamm auch im Arab. vor in der Bedeutung: Trennung, Scheidung. רְסִיסִים 5, 2. Tropfen, kommt schon Amos 6, 11. und das Verb. Ezech. 46, 14. vor. Arab. رَشَاشٌ adspersio Antar. Moall. 42. חֲרַכִּים Kap. 2, 9. der Stamm ist ebenfalls im Arabischen gebräuchlich, خَرْقٌ Oeffnung, wie es auch in einigen Ausgaben Prov. 7, 6. von dem Chald. חוּרְקִין geschrieben wird. סְתָו Kap. 2, 11. Im Arabischen nach einer seltenen Verwechselung von ס und شر شَتْوَةٌ der Winter, oder شَتَاءٌ Antar. Moall. 52. Das Wort kommt sonst im A. T. nicht vor, es giebt aber auch keine andere Bezeichnung für Winter im Hebräischen, denn Ps. 74, 17. Gen. 8, 22. Zach. 14, 8. Amos 3, 15. ist חֹרֶף nur im Gegensatz vom קַיִץ als die schlechte Jahreszeit bezeichnet, da es doch eigentlich nur der Herbst, die Zeit der Fruchteinsammlung ist. סְמָדַר Kap. 2, 15. 13. 7, 13. Im Aramäischen ist dieses Wort ebenfalls selten, in der Peschito außer an den angeführten Stellen noch Jes. 17, 11.; bei dem Chald. Jes. 18, 5. und im Talmudischen Tractat Orla Kap. 1. Aus den beiden letzten Stellen geht deutlich hervor, daß es die Weinbeerblüthe ist. Die Etymologie ist dunkel, am wahrscheinlichsten jedoch ist die Ableitung dieses Quadrilitteri von סמר, welches nach den De-

rivaten zu urtheilen die Bedeutung zerstoßen, zerreiben, hat. So ist im Chald., Syr. und Arab. סמיד Mehl und im Syr. ܣܡܕܐ die zerriebene Frucht der Coloquinthe (cucumis colocynthis). ܣܡܝܕܐ z. B. Ezech. 46, 7. 11. Joel. 1, 9. 13. 2, 14. Apoc. 18, 13. Mehl könnte wie pollen für den Blüthenstaub gebraucht seyn, wie auch im Chald. סמידתא nach einer Lesart des Baal Aruch für Blüthe vorkommt cf. Buxtorf. lex. Chald. p. 1495. Wie wenig aber für unsern Zweck daraus gefolgert werden könne, ist aus dem obigen klar. Das Wort אַפִּרְיוֹן Kap. 3, 9. leitet man gewöhnlich von φορεῖον ab, wodurch man sogar in das griechische Zeitalter mit der Abfassung des hohen Liedes käme; allein die hebräische Etymologie ist in der Erklärung festgestellt worden. פַּרְדֵּס Kap. 4, 13. Wenn das Wort auch altpersischen Ursprungs wäre, was Ewald S. 21. bezweifelt, so ist doch unbezweifelt, daß schon vor dem Exil persische Wörter zu den Hebräern kamen (vrgl. Gesenius Geschichte der hebräischen Sprache S. 61.) und ob nicht mit den persischen Lustgärten auch das Wort schon zu Salomo's Zeit bekannt wurde, wer möchte das mit Gründen bestreiten?

Von größerem Gewicht für die Beurtheilung des Alters einer Schrift sind unstreitig aramaisirende Wortbildungen; und auch diese scheinen sich im hohen Liede zu finden, wie בְּרוֹת Kap. 1, 17. für בְּרוֹשׁ, נָטַר Kap. 1, 6. 8, 11. für נָצַר, רְהָטִים, wo das aramäische Stammwort רְהַט für רוּץ zum Grunde liegt. Kap. 1, 17. Allein auch hieraus allein zu schließen wäre unsicher, denn es findet sich schon Exod. 32, 16. diese Verwechselung von חרת für חרש und רהטים in der Gen. 30, 38. Ebenso die spätere volle Schreibart von דָּוִיד 4, 4. schon bei Amos Kap. 6, 5. לְכִי für לָךְ Kap. 2, 12. wie 2 Kön. 4, 2. Ps. 116, 7., aber auch schon Mich. 1, 10. cf. Alting. fundament. punctat. p. 434. Ferner fällt der beständige Gebrauch das שׁ praef. für אֲשֶׁר, welcher im Aramäischen und Rabbinischen allein vorkommt. Im alten Testament finden wir es am häu-

figsten im Kohelet (54 Mal), seltener in der Chronik, im Jonas und dem Buch der Könige. Allein dies ist kein sicheres Kennzeichen des spätern Hebraismus, da es in unbezweifelt alten Dokumenten vorkommt, wie im Liede der Debora Jud. 5, 7. und Kap. 6, 17. 7, 12. Dazu lesen wir es in der Gen. 6, 3. 49, 10. und im Hiob 19, 28. Merkwürdig ist noch ein Umstand bei dem Gebrauch dieser Partikel, nämlich daß sie in den Klageliedern 4, 9. 2, 15. vorkommt, und sonst beim Jeremias nicht, wovon ich den Grund bis jetzt noch nicht einsehe. Außerdem finden wir im hohen Liede noch einige mit dem שׁ zusammengesetzte Constructionen, welche aramäisch erscheinen, wie שַׁלָּמָה Kap. 1, 7. cf. Dan. 1, 11., chald. דִּלְמָא und מִטָּתוֹ שֶׁלִּשְׁלֹמֹה Kap. 3, 7. Was indeß das erstere anbetrifft, so ist auch hier der Schluß nicht sicher, denn wenn das שׁ praef. keinen aramäischen Ursprung verräth, so ist es auch keineswegs nöthig, diese Zusammensetzung gerade in der bei dem Chald. דלמא und dem Syr. ܕܰܠܡܳܐ gewöhnlichen Bedeutung ne zu fassen, welche durchaus nicht die ursprüngliche ist. Das שׁ praef. giebt dem Fragewort למה eigentlich nur die Kraft der Conj. und darum mußte diese Composition im Hebraischen auch bloß warum übertragen werden. Asseman. or. bibl. Tom. III, 1. 150. ܐܘ ܕܰܠܡܳܐ ܗܳܟܰܢ ܐܢ̱ܬ ܥܠܰܝܢ ܡܶܬܪܰܘܪܒܰܬ, d. h. oder warum willst du dich gegen uns empören. Oder da in allen semitischen Dialekten das לה als tadelnde Frage in die bloße Negation übergeht [14]), so könnte auch im Hebräischen, wie im Aramäischen diese Partikel die Bedeutung, num forsan, alioquin gehabt haben. Targ. Pseudojon. Gen. 3, 11. 4, 10. Targ. Jon. Gen. 15, 1. Peschit. Hiob 1, 5. 6, 5. 30. 10, 4. 13. 14. Was aber die zweite Construktion betrifft, so ist zwar der Aramaismus nicht zu läugnen, aber dar-

---

[14]) Cf. Comment. zu Kap. 8, 4.

aus das chaldäische Zeitalter zu beweisen ist doch mißlich; denn warum läßt sich in den erweislich spätern Büchern des A. T. kein ähnliches Beispiel von Pleonasmus des Suff. aufweisen? Das hingegen, was in solchen Büchern stets ein sicheres Zeichen einer spätern Abfassung ist, den falschen Gebrauch von Worten und Wendungen, die zwar beiden Dialekten gemein sind, die aber im Aramäischen eine ganz andere Bedeutung haben als im Althebräischen — findet man im hohen Liede nicht.

Wenn man nun dieses behauptet, so muß doch natürlich einem Jeden die Frage auffallen, wie denn diese charakteristische Unterscheidung von dem gewöhnlichen Sprachgebrauch zu erklären sey. de Wette Einl. S. 374 glaubt dies Räthsel durch die Annahme lösen zu können, daß diese Lieder im Munde des Volkes fortgepflanzet und umgebildet seyn. Das Erstere ließe sich wohl hören, indessen ist es doch nicht denkbar, daß man sich erlaubt hätte, hie und da andere Wörter einzuschieben, weil sie vielleicht neu oder mehr verständlich waren, es sey denn, daß die Lieder sich mit der Zeit ganz und gar umgestaltet hätten, zu welcher Vermuthung wir keinen Grund haben. Eine andere Annahme ist von Velthusen vorgetragen und von Ewald weiter ausgeführt, daß dies Eigenthümlichkeiten der nördlichen an Syrien gränzenden Volkssprache seyn oder wie Velthusen sich ausdrückte, des Beduinendialekts. Sie vergleichen die Eigenthümlichkeiten der Sprache im Liede der Debora, im Hoseas und Amos, wo man Spuren eines nicht so geregelten Volksdialekts und einer nachlässigeren Orthographie findet. Debora war aber vom Gebirge Ephraim aus Pama an der Gränze von Galiläa und jene beiden Propheten waren ebenfalls ungebildet und weissagten im nördlichen Reich der 10 Stämme. Auch später scheinen die Galiläer, entweder als Gebirgsbewohner oder weil sie an der großen Heerstraße wohnten, die von Damaskus nach Acco ging, einen von dem übrigen Judäa abweichenden Dialekt gehabt zu haben, wie aus der neu-

testamentlichen Geschichte hervorgeht [15]). Es könnte also seyn, daß unser Dichter aus dem nördlichen Palästina gewesen wäre. Man hat für diese Behauptung die schon erwähnte Zusammenstellung von Thirza und Jerusalem benutzt und geglaubt, daß ein Verfasser aus dem Reich Juda wohl nicht der Königsstadt des israelitischen Reichs diese Ehre gegönnt haben würde. Allein erstlich kann man so etwas nach dem schon darüber Gesagten gar nicht aus dieser Stelle folgern; der Verfasser rühmt ja viele schöne Gegenden seines Vaterlandes, wie Engeddi, die Ebene Saron, die Gebirgslandschaft des Hermon und Gilead, den Karmel und die Teiche von Hesbon; sodann wäre es doch sehr unwahrscheinlich, wenn sich politische Feindschaft selbst in die Liebeslieder verirrt hätte. Es ist die Annahme auch nicht einmal nöthig, wenn man bedenkt, daß diese Lieder in dem ungezwungenen Volkston verfaßt sind und Gegenstände des gewöhnlichen Hof- und Volkslebens behandeln, und daß gewiß ungewöhnlichere Wortformen, die im Volke verbreitet waren, hierin eher einen Platz fanden, als bei Schriftstellern, die ernstere Sachen behandelten. Die griechischen und lateinischen Komiker geben Belege hierzu. Genug, wir sehen, daß die Gründe, welche man aus der Beschaffenheit der Sprache hernimmt, uns nicht zwingen, die Abfassung der Lieder über die Salomonische Zeit hinauszusetzen, welchen Zeitpunkt dafür anzunehmen uns die innern Gründe nöthigten.

Fragen wir endlich nach dem Namen des unsterblichen Dichters, so hindert uns zwar die Nacht des grauen Alterthums, ihn in der Geschichte der Vorzeit zu lesen; aber die Sorgfalt, womit der Dichter stets den unschuldigen und reinen Charakter der Jungfrau hervorzuheben sucht, womit er das feurige Gemüth des Königs schildert, das auch einen solchen Charakter zu würdigen und das Schöne, wie in der

---

[15]) Matth. 26, 73. cf. Buxtorf. lex. Chald. 434. seq.

Natur so in dem Menschen mit Liebe zu umfassen verstand, läßt uns vermuthen, daß er dem Könige nahe gestanden habe. Ein jeder gebildete Mensch und besonders ein so geistvoller Mann, wie Salomo war, wirkt immer stark auf seine Umgebung. Wird also auch nicht viel von seinem Dichtergeist, von dem Ton seines Lebens auf seine Freunde übergegangen seyn? Wird nicht mancher ihm zu Ehren ein Mädchen, das der König besonders liebte und welches durch seine Vorzüge ausgezeichnet war, besungen haben? Und wenn dies ist, wird nicht auch unter ihnen einer oder der andere von tieferem Gemüth, reine unschuldige Liebe oft idealisirt, wozu von selbst die Kunst in einem solchen Geiste führt, oft eheliche Treue mit lieblichen Farben geschildert haben? Wie ein Assaph im Geiste seines Freundes David die Hallen des Hauses Gottes mit seinem Gesang erfüllte; so könnte auch unser Dichter den berühmten Hof des Salomo verschönert haben. Und gewiß war er nicht die geringste Zierde desselben!

8. Geschichte der Erklärungen.

So einfach und klar der Sinn dieser Lieder ist, so unendlich verschiedene Erklärungen sind schon seit alter Zeit darüber gemacht worden. Sehr wahr bemerkt daher Ewald S. 30: „Man könnte an diesem kleinen Buche eine lehrreiche Geschichte von Erklären und Deuteln aufstellen, als Spiegel für die Irrwege der dunkeln Schrifterklärung und die Fehlgriffe des menschlichen Scharfsinns, aber zugleich als ermunternden Beweis, wie vor dem Licht der unbefangenen Kritik endlich Irrthümer schwinden müssen, die Jahrtausende lang verwirrten.“ Denn wenn wir bis auf die älteste Zeit zurückgehen, so finden wir, daß fast allein die mystisch-allegorische Auslegung vorherrschte. Zwar findet sich in der LXX., als dem ältesten Zeugniß, welches wir um Rath fragen können, noch keine Spur derselben, und doch hätte sich dies so leicht zu erkennen gegeben; aber im zweiten und dritten christlichen Jahrhundert

sehen wir sie schon in ihrer höchsten Blüthe in dem bändereichen aber verloren gegangenen Werk des Origenes. Ebenso verräth schon die Ueberschrift der syrischen Uebersetzung ܚܟܡܬ ܚܟܡ̈ܬܐ (Weisheit der Weisheiten), wenn sie die ursprüngliche ist, eine mystische Auslegung. Man könnte dagegen einwenden, daß doch die Uebersetzung selbst durchaus nur treu den Text wiedergebe und kein Streben nach Allegorie blicken lasse, daß das hohe Lied sonst bei allen syrischen Schriftstellern, die der Allegorie ergeben sind, immer nur ܫܝܪ ܫܝܪ̈ܝܢ oder ܬܫܒܚܬ ܬܫܒ̈ܚܬܐ oder ܙܡܝܪܬ ܙܡܝܪ̈ܬܐ genannt werde[16]), daß der Araber dies in seiner Uebersetzung auslasse, und daß nach der gewöhnlichen Weise der Ueberschriften in der Peschito, wie nach der Uebersetzung des Arabers der Titel hätte so lauten müssen: ܬܘܒ ܕܡܠܟܐ ܕܫܠܝܡܘܢ ܒܪ ܕܘܝܕ ܫܝܪ ܫܝܪ̈ܝܢ ܗܘ ܐܘܟܝܬ ܬܫܒܚܬ ܬܫܒ̈ܚܬܐ ܕܝܠܗ ܕܫܠܝܡܘܢ, daß vielleicht ein späterer Leser die obigen Worte hätte einschieben können; allein durchaus beweisend ist dies noch nicht. Unter den Juden ist die erste Erklärung des Targum über die fünf Megilloth, worin die Allegorie ebenfalls schon auf ihrer höchsten Stufe erscheint. Das Alter desselben ist leicht auszumitteln, denn nicht allein der schlechte Styl, worin es geschrieben ist, sondern auch eine historische Notiz beweisen einen sehr späten Ursprung. Es heißt nämlich Kap. 1. 2.: Gelobt sey der Name des Herrn, der uns das Gesetz durch Moses den großen Schriftgelehrten (סָפְרָא) auf 2 steinernen Tafeln gegeben hat und die 6 Traktate der Mischnah und des Talmud בְּגִרְסָא mit der Erklärung — was wahrscheinlich die Gemara seyn soll. Nun aber begann die Sammlung des hierosolymitanischen Talmuds durch Rabbi

---

[16]) Asseman. bibl. Or. Tom. III. P. 1. p. 5. und an verschiedenen Stellen Cat. libr. Syr. von Ebedjesu.

Juchanan im Jahr Chr. 230, und des babylonischen durch Rabbi Asche i. J. 367, und wurde erst ums Jahr 500 durch den Rabbi Avien vollendet [17]). Darnach muß also die Abfassung dieses Targums erst im 6ten Jahrhundert geschehen seyn. Den ersten Ursprung der allegorischen Erklärung haben wir demnach in der jüdisch christlichen Schule zu Alexandrien zu suchen, welche überhaupt die Mutter aller Allegorie ist. Daher geschieht es auch, daß wir die allegorische Erklärung, sobald wir sie in der Geschichte treffen, auch sofort auf ihrer höchsten Spitze stehend erkennen, weil sie nicht etwa von fortdauernder Tradition, sondern von einem schon ausgebildeten theologischen Systeme ausging. Seitdem behielt aber die allegorische Erklärung sowohl unter Juden, wie in der ganzen christlichen Kirche vollkommen die Oberhand, selbst nachdem man die drückenden Fesseln der Allegorie im Uebrigen abgeworfen hatte. Die einzelnen Modificationen in der Erklärung des Targumisten, Aben Esra's, Rabbi Salomo's, der Midrasch, des Maimonides und einiger Kirchenväter kann man in dem schon genannten Buche von Kleuker S. 58—81. finden. Indessen gab es sowohl in der christlichen als jüdischen Kirche stets solche, die den Wortverstand viel natürlicher fanden, als die Allegorie. Aus der antiochenischen Schule trat Theodor von Mopsuestia mit einer eigentlichen Erklärung des hohen Liedes auf, wurde aber von Theodoret in dessen Commentar gewaltig verketzert [18]). Seine Ansicht gewann auch keinen rechten Eingang. Leider ist uns seine Schrift verloren gegangen, ja was noch merkwürdiger ist, Ebedjesu erwähnt sie gar nicht einmal unter seinen Commentaren über das A. T. Unter den Juden mußten sich ebenfalls schon früh Zweifel an

---

[17]) Vid. Joh. Buxtorf. de Abbrev. Hebr. cui access. operis talmud. brevis recens. Basileae 1640. p. 425. — Edzard praef. ad Tractat. Berachoth. Hamburg 1713. p. 5—8.

[18]) Vid. Carpzovii introd. II. p. 248.

der allegorischen Auslegung geregt haben, denn darauf scheint das Verbot zu gehen, welches nach Hieronymus praef. ad Ezech. unter den Juden Statt fand, weder den Anfang der Genesis, noch das hohe Lied vor dem Anfang des 30ten Jahres zu lesen — ut ad perfectam scientiam et mysticos intellectus plenum humanae naturae tempus accedat! Ja einige wollten das Buch sogar aus dem Kanon entfernt haben [19]). Der Rabbi Jos. Kimchi bekämpft ebenfalls in seinem Commentar, der bis jetzt noch ungedruckt ist und auf der Bodlejanischen Bibliothek zu Oxford liegt, einen Gegner, der das hohe Lied für ein Liebeslied hielt, das Salomo in seiner Jugend gemacht hätte, jedoch nennt er diesen Gegner nicht [20]). Darnach finden wir die erste Spur der eigentlichen Auslegung bei Castalio wieder. In seiner Bibelübersetzung setzte er bei Kap. 7, 1. an den Rand: Sulamitha amica Salomonis et sponsa. Nach Beza und Calvin soll er sogar das Buch als unkeusch und unheilg aus der Bibel zu verbannen angerathen haben. Darüber wurde er aber aus Genf, wo er sich aufhielt, verjagt und von seinen Zeitgenossen verketzert. So sagt Passerin appar. sacr. II, 273. von ihm: Castis sacris inimicus Castalio petulcis et pruriginosis suis interpretationibus ausus est obstrepere illis, qui canticum canticorum divinorum mysteriorum pretiosum thesaurum statuunt. Luther stimmte zwar nicht für die eigentliche Auffassung, da er aber jeder Allegorie feind war, so verwarf er bestimmt die Ansicht von dem Liebesgespräch Christi mit seiner Kirche oder Gottes mit der Synagoge, jedoch konnte und wollte er nicht so weit gehen, wie es in neuern Zeiten geschehen ist, und so erfand er die politische Deutung von der glücklichen Regierung Salomo's, die wir unten näher kennen lernen werden. Seine Erklärung

---

19) Carpzov. introd. I. p. 264. Ravius de Synagoga magna p. 10.

20) Diese Nachricht ist mitgetheilt im Repert. von Eichhorn, Th. 12. S. 283.

konnte jedoch keinen rechten Platz in der lutherischen Kirche finden, man folgte hier dem Urtheile der alten Kirche. Dann finden wir zuerst wieder bei Grotius die neuere Ansicht, aber auch noch mit willkürlicher oft anstößiger Allegorie, so daß Calov in gewisser Hinsicht wohl mit Recht sagen konnte: Apage obscoene! profanam imo blasphemam ejusmodi cogitationem in tam sancto cantico, imo de tam sancto sponso, qui est et ipse sanctus sanctorum. Man kann zur Bestätigung dieses Urtheils vergleichen, was Döderlein, obgleich von einem andern Gesichtspunkte aus, in seinem auctuar. cap. VIII, 5. sagt: Grotii turpem ac obscoenam interpretationem ex eo genere esse existimo, quod turpitudinis occasionem rapit. Wie man indeß endlich das Unpassende der Allegorie allgemein fühlte, so schwieg man lieber, wie von der Apokalypse, als daß man sich deutlich erklärte. Man sah diese kleine Schrift als unerklärliches Räthsel an. Sehr merkwürdig ist der Ausspruch des großen Bibelerklärers Joh. Dav. Michaelis [21]), daß er sich lieber an die Erklärung der Apokalypse wagen wolle, als an das hohe Lied, obgleich er die allegorische Erklärung bestimmt verwarf und lächerlich machte. Ja er ließ es sogar aus seiner Bibelübersetzung weg. Da versuchte Jacobi im Jahre 1771 als Uebergang die moralische Erklärung und fand sehr viele Nachfolger. Herder ging 1778 noch einen Schritt weiter und faßte die Lieder als verschiedene erotische Idyllen; er wußte seine Ansicht mit so viel Wärme, Einsicht und Geschmack durchzuführen, daß auch er fast allgemeinen Beifall fand. Als die letzten Vertheidiger der allegorischen Erklärung sehen wir Lowth in seinen Prälect., Hug, Rosenmüller und Kaiser auftreten, welche jeder auf eigenthümliche Weise die alte Ansicht zu retten suchten [22]). Ueberhaupt zeigt sich jetzt

---

[21]) Neue oriental. Biblioth. IV.

[22]) Hug das Hohelied in einer noch unversuchten Deutung. Freiburg 1813. Schutzschrift für diese Deutung des hohen Liedes 1815.

eine auffallende Hinneigung zur mystischen Auslegung des hohen Liedes, man sucht sie als die allein wahre und rechtgläubige zu begründen, ja es sind sogar Predigten von Krummacher über das hohe Lied erschienen. Es wird daher nicht überflüssig seyn, noch einmal die Gründe für die allegorische Auslegung zu prüfen, damit die Anhänger der allegorischen Erklärung doch wenigstens nicht ohne die reife Erwägung aller Gegengründe, was selbst Origenes in der Philokalia des Basilius und Gregorius S. 39. räth, ihre Ansicht für die allein gültige halten. Vorher aber müssen wir im Allgemeinen die verschiedenen Erklärungsarten überschaut haben. Ausführlich ist dieser Gegenstand behandelt von Kleuker, Sammlung der Lieder Salomo's S. 38—150. Die beiden Hauptklassen von Erklärungen, die allegorische und ästhetische, lassen sich ungefähr in 10 Arten auffassen.

Die allegorische Erklärung gestaltet sich nämlich 1) historisch, wie bei dem chaldäischen Targumisten, welcher alle einzelnen Sachen und Bilder auf Stücke der israelitischen Geschichte bezieht. Ihm folgen die meisten jüdischen Ausleger und unter den Neueren Rosenmüller. Ihre Meinung ist die, daß der Verfasser sich auf die Schilderung der Schicksale des jüdischen Volks im A. T. beziehe und sie in dieser Hülle, d. h. in einem Gespräch Gottes mit dem jüdischen Volke darstelle, daher suchen sie auch in dem ganzen A. T. Vergleichungen mit unserer Schrift auf, unbekümmert, ob der Verfasser vor oder nach Abfassung der übrigen Schriften gelebt habe. 2) prophetisch, wie bei Coccejus, welche das hohe Lied für eine prophetische Schilderung der Schicksale der christlichen

---

Rosenmüller in Keils und Tzschirners Analekten I. 3tes Stück Nro. 2. a. 1814. Kaiser das Hohelied ein Collectivgesang auf Serubabel, Esra und Nehemias, als Wiederhersteller der jüdischen Verfassung in der Provinz Juda. Erlangen 1825.

Kirche hält. Dieser Ansicht sind noch mehrere christliche Ausleger, durch sie wird das hohe Lied ein kurzes Compendium der Kirchen- und Ketzergeschichte. 3) typisch, wie bei einigen Rabbinen und Lowth, welche zwar die Geschichte der Salomonischen Liebe zum Grunde legen, sie aber für ein Vorbild der Liebe Gottes gegen das jüdische Volk oder Christi gegen seine Gemeinde und ihrer beiderseitigen Vereinigung halten. Dieser Ansicht folgt unter Andern noch Mercerus in seinem Comm., welcher unter allen allegorischen Auslegungen vielleicht noch die beste und vernünftigste geliefert hat. Er erklärt stets zuerst den Wortsinn, hält sich bei der Allegorie im Allgemeinen und verfährt zuweilen skeptisch. 4) politisch-theologisch, wie bei Augustin und Luther, wovon der Erstere das Verhältniß der Liebenden durch die civitas dei erklärt, der Andere aber durch das irdische Regiment Salomo's, welcher nach göttlicher Vorschrift regierend sein Land (die Geliebte) beglückt. Hieher kann man auch die Deutungsversuche von Hug und Kaiser ziehn. Hug entnimmt aus dem ganzen hohen Liede ein allegorisches Bild. Die Jungfrau ist bei ihm das Volk der zehn Stämme, Salomo bedeutet den Hiskias, König von Juda. Das Reich der zehn Stämme wünscht eine Wiedervereinigung mit dem Reiche Juda unter Hiskias, aber die Brüder (Kap. 8, 8. 9.), d. h. die Bürger Judas widersetzen sich dieser Wiedervereinigung. Bei Kaiser hingegen ist die Geliebte die neue Kolonie am Jordan, der Geliebte bald Esra, bald Nehemias, bald Serubabel. 5) rein mystisch. Diese Erklärungsart läugnet absolut, daß Salomo bei der Abfassung des hohen Liedes ein menschliches Bild vor Augen gehabt habe. Dogmatisch-mystisch verfährt Athanasius, moralisch-mystisch aber Origenes und viele Andere. 6) hieroglyphisch wie bei Pufendorf, welcher überall das Grab Christi sieht, an dem die Engel entweder Trauer oder Jubellieder singen.

Die ästhetische Auslegung gestaltet sich aber 7) ei-

gentlich wie bei Theodorus von Mopsuestia, Castalio, Teller [23]), Herder, Kleuker, Döderlein, Hufnagel, Paulus, Eichhorn, de Wette, Augusti. Sie finden in den Liedern weiter nichts, als die Besingung der Liebe, sey es der Liebe Salomo's oder eines Hirten. 8) sinnlich-allegorisch als Uebergang aus der eigentlich allegorischen Erklärung, wie bei Grotius, welcher in diesen Liedern die Mysterien der ehelichen Liebe abgeschildert findet. Die Vorrede zu seinem Commentar ist ein Meisterstück von zurückhaltender und für die damalige Zeit gewiß nöthiger Schlauheit. 9) moralisch wie bei Michaelis [24]), Jacobi, Velthusen, Ammon, Stäudlin, Lindemann [25]), Beyer (Salomo's hohes Lied. Marburg 1792.), Umbreit, Ewald. Von dieser Ansicht ist schon früher gesprochen worden; sie meinen nämlich, daß entweder eheliche Treue empfohlen oder die Polygamie verspottet sey. Endlich 10) ist noch die Bearbeitung Lessings (eclogae regis Salomonis. Leipzig 1777.) zu erwähnen, welcher die Lieder zur bukolischen Gattung rechnet und sie nach Art der Eklogen Virgils und Theokrits behandelt.

9. Gründe für und wider die allegorische Auslegung.

Da die jüdischen Theologen aus abergläubischer Verehrung der Schrift allmählig den Grundsatz angenommen hatten, Alles darin enthaltene sey vom göttlichen Geist eingegeben, was sie bis auf jeden Buchstaben ausdehnten; so schlossen sie weiter, es muß auch Alles, was darin befindlich ist, von göttlichen Dingen handeln. Dies wurde so weit ausgedehnt, daß man selbst in der klarsten und

---

23) I. A. Turretini de S. S. interpretatione tractat. bipartitus atque auctus ed. Teller p. 186 seq.

24) In den Anmerkungen zu Lowths Praelect. de poësi hebr.

25) Keils und Tzschirners Analekten III. 1 Stück S. 1 ff.

gewöhnlichsten Geschichte einen tiefern Sinn suchte, weil man sie als bloße Geschichte für den göttlichen Geist zu geringfügig hielt [26]). Philosophisch gebildete Juden, wie Philo, wollten den ganzen Schatz griechischer Weisheit im A. T. finden und mußten nothwendig zur Allegorie greifen. Zeigten sich in der Geschichte Differenzen, war eine Stelle dunkel, so betrachteten sie dies als ein σκάνδαλον, πρόςκομμα, welches zur Aufsuchung eines geistigen Sinnes nöthige. Dies wendet Origenes sogar auf die neutestamentliche Geschichte an, z. B. Tom. X. über den Johan. Ueberall hat es sich gezeigt, daß dieser falsche Begriff von der Inspiration mit gezwungener Allegorie Hand in Hand ging. Gewiß ist zwar, daß die Anfänge dieser Principien ziemlich weit in die vorchristliche Zeit zurückgehen, aber nicht zu ermitteln, wo sie beginnen. Zum Unglück gingen bekanntlich diese falschen Grundsätze mit der jüdischen Theosophie in die christliche Kirche zu Alexandrien über, von wo sie sich weiter verbreiteten. Hier treffen wir ja auch die erste allegorische Erklärung des hohen Liedes, während in der antiochenischen Schule, die mehr auf eine grammatisch-historische Auslegung der Schrift drang, fast zu gleicher Zeit Theodorus von Mopsuestia die Allegorie bei diesem Buche, wie sonst, bekämpfte. Nun aber behaupten die Vertheidiger der allegorischen Erklärung, daß auch die Sammler des Kanons in dem Buche einen tiefern Sinn angenommen haben müßten, weil man sich unmöglich denken könne, daß sie eine Schrift, die einen so unwürdigen Gegenstand behandle, unter die heiligen Schriften gestellt hätten. Aber gesetzt, daß dieses auch gegründet wäre, was würde es für die Richtigkeit der allegorischen Erklärung beweisen? Daß diese Ansicht sehr alt ist, wissen wir ohne sie, aber so wenig uns die Tradition und die Auctorität der ganzen alten christlichen Kirche bindet, so wenig ver-

---

26) Gabler zu Eichhorns Urgeschichte II. S. 389–402.

möchte die Ansicht der Sammler des jüdischen Kanons uns zu hindern, einen andern Sinn in der Schrift anzunehmen als den, der aus einer grammatisch-historischen Auslegung hervorgeht. Dazu liegt die Zeit der Sammlung des Kanons zu entfernt von der Abfassung unserer Schrift, als daß wir irgend eine sichere Tradition in dieser Hinsicht bei ihnen vermuthen könnten. Wenn es nun gleich nicht zu läugnen ist, daß die Auswahl der Schriften, welche im A. T. enthalten sind, nicht willkürlich geschehen und also zufällig ist; so läßt sich doch keineswegs behaupten, daß die Sammler nur inspirirte Schriften aufgenommen hätten, denn dann müßten sie ja selbst wieder ein erhöhtes Maaß der Inspiration besessen haben, um nach einem sichern Kriterium dies zu entscheiden. Im Gegentheil ist es ja klar, daß wenn auch die meisten Bücher des A. T. den theokratischen Charakter an sich tragen, es auch mehrere giebt, in welchen derselbe gänzlich vermißt wird, wie im Buche Ruth, Esther, Hiob, in den Proverbien und dem Kohelet. Und sehen wir auf das, was Josephus, der erste jüdische Gelehrte, den wir um Rath fragen können, vom jüdischen Kanon sagt, ist da nicht sein Urtheil, daß heilige Schriften und als ächt überlieferte Nationalschriften ihm identisch sind? Man findet die Behauptung, daß das hohe Lied als ein klassisch-erotisches Gedicht in den Kanon aufgenommen sey, gewöhnlich lächerlich, aber wie, wenn die uns erhaltenen hebräischen Schriften die einzigen gewesen wären, die man mühsam aus dem Schiffbruch des Staats und der Kirche rettete, sollte man dies schöne Produkt des hebräischen Geistes darum verworfen haben, weil es keinen theokratischen Inhalt hatte? Was ist denn das Buch Ruth anders, als eine in Prosa geschriebene Idylle? Wir können also wohl nicht so ganz sicher schließen, welches Princip die Sammler des Kanons geleitet habe. Aber mag es seyn, daß sie sich bei der Auffassung dieser Schrift geirrt, daß sie durch den Namen des Salomo getäuscht, nach dem im Orient entsproßenen

Mysticismus einen tieferen Sinn darin angenommen hätten, keineswegs kann die Behauptung gelten, daß die allegorische Erklärung zur Ehre der Bibel nothwendig sey. Ich will nicht wiederholen, was Kleuker und Herder mit seltenem Scharfsinne dargethan haben, und zu beweisen suchen, daß der sittliche Charakter der Schrift durch dieses Buch nicht verletzt werde. Es sey mir nur erlaubt, die Worte des ehrwürdigen Döderlein im auctuar. ad Hug. Grotii Adn. in V. T. tom. 1. p. 190. hieher zu setzen. Er sagt: Quam caste, quam verecunde versetur in argumento poëta, lectio ipsa plana ac libera quemque docebit. Tune vero indignum existimes poëta gravi, divino, formam humanam et amorem castum, quo nil divinius corda mortalia occupat ac regit, carmine quodam celebrare? Arma quidem et proelia, urbium vastationes, exercituum strages describere atque tractare, argumentum triste ac inhumanum, licuit Mosi et Davidi, aliis deplorare vitae miserias, Salomoni molestias generis humani flebili dissertatione exponere; sed puellae castae juvenisque formam ac cultum, amoris origines, vim eximiam, suavitatem, vitae simplicis et beatae decus, et quod unum in rebus duris ac tenuibus restat solatium, verbis exornare, idne illicitum, profanum, indignum existimem? Ab hac quidem morum severitate tristique auctoritate plane alienum arbitrer censorem, cui prima vitae laus et dignitas in eo sita videbatur, ut quis fruatur bonis suis ac commercio castae uxoris utatur etc.

Es wäre Unrecht, sich hier auf Stellen anderer Bücher zu berufen, die durchaus jedem Leser anstößig seyn müssen, wenn man die Bibel nur als ein Buch von bloß religiösem Inhalte betrachten wollte; aber das läßt sich behaupten, daß einem jüdischen Leser, der nicht, wie wir heut zu Tage, an der ganzen orientalischen Ausdrucksweise Anstoß nahm, in dessen Augen die Ehe überhaupt und besonders die eheliche Treue so hoch stand, ein Buch, worin keusche Liebe, der Anfang einer jeden glücklichen Ehe, be-

sungen wird, keineswegs als unwürdig erscheinen konnte, eine Stelle neben den heiligen Schriften einzunehmen, die ihn nicht zu einem ascetischen und ehelosen Leben, sondern eben zur Schließung einer Ehe auf vielfältige Weise verpflichteten. — Sodann behaupten die Vertheidiger der allegorischen Erklärung: es sey die Art des Orients, in Parabeln und Allegorien zu reden; in unzähligen Stellen des alten und neuen Testaments, besonders in den Propheten, werde das Verhältniß Gottes zum jüdischen Volke, und Christi zu seiner Kirche unter dem Bilde einer Ehe geschildert [a]). Wie Hos. 2, 19. Jes. 54, 5. Jer. 2, 2. Kap. 3, 8. 14. Jes. 62, 4. 2 Cor. 11, 2. Matth. 9, 15. Daher sey der Ehebruch und Hurerei ein beständiges Bild der Abgötterei Jer. 3, 9. 13, 27. Ezech. 16. Kap. 23, 47. Hos. 7, 4. Matth. 12, 39. Jes. 1, 21. 57, 3. Hos. 4, 13. 14. 5, 3. Ps. 73, 27. 106, 39. 2 Kön. 9, 22. Lev. 17, 7. Mag diese Uebertragung indeß von der verwandten Vorstellung ausgegangen seyn, daß Gott mit dem Volke Israel einen Bund geschlossen habe, und dadurch begünstigt seyn, daß das Land bei den Hebräern femin. ist; so kann man doch nicht läugnen, daß sie erst bei den Propheten, die später lebten als unsere Verfasser, gewöhnlich wurde. Und wäre auch diese Vorstellungsart noch so allgemein verbreitet gewesen, so folgt durchaus noch nicht, daß man sie auf das hohe Lied anwenden müsse, welches erst aus dem Inhalt desselben entschieden werden muß. Nun aber finden wir überall, wo diese Uebertragung angewendet wird, die Allegorie aufgelöst, Bild und Sache fließen in einander, der Sinn des Bildes ist stets dabei angegeben. Das hohe Lied hingegen mag man so viel betrachten, wie man will, nirgends wird man eine Spur finden, wodurch der Dichter andeutete, daß das, was er sage, nur ein Bild sey, worin ein tieferer Sinn verhüllt liege. Man beruft sich

a) Cf. Jahn's Archaeologie der Hebräer P. II. Tom II. p. 245 seq.

auf den 45 Psalm, wo eben dieses Zurücktreten der dargestellten Sache hinter das Bild durchaus vorherrsche. Aber wer hat es denn bewiesen, daß dieser Psalm allegorisch gedeutet werden muß? Zum wenigsten ist doch die Erklärung noch zweifelhaft. Ueberhaupt aber lehrt die genauere Betrachtung der hebräischen Ausdrucksweise, daß Dichter und Propheten nie einen Gedanken oder ein Bild völlig rein halten oder lange verfolgen, stets sehen wir, wie sie Bild und Sache vermischen. Es wäre doch aller Analogie nach wahrscheinlich, daß der Dichter wenigstens einmal aus der Allegorie gefallen wäre, es müßte demnach doch irgend eine Spur vorhanden seyn, welche die Allegorie exegetisch wahrscheinlich machte. Will man aber dennoch die allegorische Erklärung festhalten, so muß man schlechterdings annehmen, der Verfasser habe von keinem Menschen verstanden werden wollen, weil er nicht den leisesten Fingerzeig giebt, wie er verstanden seyn will. Und auch dieses ist höchst unwahrscheinlich, eine solche Fiction müßte so steif und unbeholfen, von allem wahren Dichtergeist verlassen, mehr predigend als schildernd seyn, daß sie mit unsern Liedern gar keine Aehnlichkeit haben könnte. Und doch würde sich der Dichter unwillkürlich verrathen haben; denn dieses geht unwidersprechlich daraus hervor, daß in den Allegorien, die sich in unsern Liedern selbst finden, wie 4, 12—5, 1. Kap. 7, 7. 8., das, was sie bedeuten sollen, immer klar genug durchblickt und sich auf den ersten Blick jedem Leser aufdringt. Sollte der Dichter wohl im Großen die Allegorie so rein gehalten und es nicht im Kleinen vermocht haben? Sehen wir indeß auf die fragliche Uebertragung des Bildes der Ehe zurück, so muß es sich leicht einem jeden unbefangenen Beobachter aufdringen, daß die übrigen Darstellungen mit dem hohen Liede gar nicht verglichen werden können. Denn bei allen Propheten herrscht nur die Vorstellung eines Gatten und einer Gattin bei dieser Uebertragung, es wird die Eifersucht des Mannes und seine Besorgniß für die Erhaltung

der Ehre seiner Gattin auf Gott angewandt, der im jüdischen Volke allein verehrt und geliebt seyn will; hier ist es die Liebe eines Jünglings zu einem Mädchen. Und der größte Beweis gegen die allegorische Erklärung ist dieses, daß der Geliebte durchaus nicht über die Geliebte gestellt ist, daß er sie vielmehr ihrer äußern Vortrefflichkeit wegen liebt. Nur der Stolz späterer jüdischer Ausleger konnte sich einbilden, daß Gott so zum jüdischen Volke habe reden können. Bei den Propheten ist es doch ganz anders, man lese nur den Hoseas und den Ezechiel Kap. 16., abgesehen von der etwas breiten und unschicklichen Form, einer Spur des gesunkenen Geschmacks, so wird man finden, daß die Liebe Gottes zum jüdischen Volke seine Barmherzigkeit und Gnade ist, die das Volk aus dem Koth der Abgötterei und Sünde zu sich zu ziehn bemüht ist. Es ist ja auch leicht einzusehen, daß, wenn man schon an der äußern Gestalt des hohen Liedes Anstoß nimmt, es höchst unschicklich gewesen wäre, Gott solche spielende Reden in den Mund zu legen, wenn der Verfasser allegorisch reden wollte. So viel muß demnach zugegeben werden, daß das Lied allegorisch aufgefaßt, aus dem Nationalcharakter der hebräischen Schriftsteller nicht erklärt werden kann. Aber vielleicht findet man so irgendwo etwas Aehnliches. Man beruft sich auf die persischen Liebesgedichte, die jetzt fast allgemein im Orient, besonders von türkischen Commentatoren, mystisch gedeutet werden, wie die Lieder von Nisamis, Leila, Medschnun, Jussuf, Suleicha und besonders von Hafez [27]. Obgleich nun zum Beweise für eine über zweitausend Jahre ältere Schrift die späte theosophisch-mystische Bildung der per-

[27]) Cf. Tholuck Szufismus sive de religione Persarum pantheistica p. 308 seq. — Will. Jones on the mystical poetey of the Persians and Hindus. Asiatik Rechearches III. p. 165. Herbelot or. Bibl. unter dem Art. Jussuf. Jos. v. Hammer Geschichte der schönen Redekünste der Perser S. 185. 340.

sischen Sufis, von denen man aus den ersten Jahrhunderten der Ausbreitung des Muhammedanismus selbst nur spärliche Proben aufzuzeigen vermag, wohl eben nicht sehr brauchbar ist; so ist doch für unsern Zweck die Berufung darauf nicht uninteressant. Wir sprachen schon früher davon, wie diese pantheistischen Mystiker, mögen sie nun mehr der Speculation oder bloß dem Gefühl sich anvertrauen, um den Gegensatz der göttlichen Einheit und der Einzelwesen aufzulösen, ihre Gedanken oder Gefühle in allegorische Bilder hüllen. Sie behaupten, wenn das Herz von der Liebe Gottes so übersprudele, daß es seine überschwenglichen Gefühle nicht mehr auszudrücken vermöge; so müsse der Dichter in seinem furor divinus durchaus menschliche Bilder gebrauchen, es sey eine Art von Exstase, und der Dichter bediene sich zur Bezeichnung dieses seligen Zustandes des Bildes der Trunkenheit, des Kusses, der Umarmung ꝛc. Wir fanden bei den Hebräern den Begriff der Ehe, um das Verhältniß Gottes zum jüdischen Volk zu bezeichnen, hier ist es ganz etwas anders; die persischen und indischen Sufis stellen die göttliche Einheit als die Geliebte dar, in der sich das Einzelwesen versenkt und dieser Akt der unio mystica wird entweder mit Trunkenheit oder nefas dictu! mit dem coitus verglichen — inter quem nulla in mariti animo firma cogitatio permaneat aut imaginationis species, sed universae sensuum animique vires immersae sint in suavissimam jucunditatis commotionem. Tholucks Sufismus p. 94 seq. Mögen doch diejenigen, welche sich hierauf so oft berufen, einmal eine Anwendung machen und sehen, was aus unserm hohen Liede würde!

Da hätten wir denn auch das Haus des Weins (خرابات), wo der liebe Herr Gott den propinator (ساقی) spielte und die geliebte Seele in den süßen Schlummer der Trunkenheit versetzte. Wir fänden auch, wenn gleich das Verhältniß der Liebenden umgekehrt wäre, wohl oft genug den Rausch im Taumel des Liebesgenusses. Seht

doch, wie wenig solche abscheuliche Spielerei dem nüchternen hebräischen Sinn entspricht. Aber auch ganz von der verderblichen und verkehrten Anwendung solcher Bilder abgesehen, muß es jedem, der nur die Blüthensammlung der orientalischen Mystik von Tholuck gelesen hat, einleuchten, daß auch, was den Ausdruck anbetrifft, gar keine Vergleichung der Sufis mit dem Dichter des Hohenliedes denkbar ist. Da ist keine einzige Stelle, wo man nicht sogleich sehen könnte, daß der Dichter allegorisch rede; denn sie sind ja stets bemüht hervorzuheben, daß die sinnlichen Bilder nur geistige Liebe bedeuten sollen. Davon ist im Hohenliede keine Spur; wo giebt denn der Dichter einen Fingerzeig, daß er von geistlichen Dingen rede? Aber nun giebt es auch, wie wir oben sagten, viele persische Liebesdichter, die man jetzt fälschlicher Weise allegorisch deutet. Hafez ist darunter der berühmteste, und deswegen wollen wir bei ihm stehen bleiben. Dieser noch jetzt im Orient allgemein gefeierte Gaselndichter, dessen Lieder in Aller Munde sind, starb im Jahre 797 der Heg. oder 1419 nach Chr. Er dichtete so viel Lieder auf Wein und Liebe, daß nicht viel daran fehlte, daß er nicht schon bei Lebzeiten wäre verketzert worden. Ja es ist bekannt, daß nach seinem Tode einige devote Muhammedaner zu Schiras zusammentraten und ihm ein ehrenvolles Begräbniß verweigerten. Seine Anhänger brachten aber jene Leute dahin, daß sie das Urtheil nach dem ersten besten Distichon, das sie bei dem Aufschlagen seiner Lieder finden würden, einrichten wollten. Dies geschah und man fand den Vers:

Zieh' den Fuß nicht zurück vom Leichenbegängniß des Hafez,
Denn obwohl er in Sünden versenkt ist, erbt er den Himmel.

Damit waren alle zufrieden und er wurde ehrenvoll

begraben [28]). Schon aus dieser Notiz möchte es scheinen, als ob die spätern dogmatischen Ausleger mit ihrer Mystik den rechten Fleck nicht getroffen hätten, welches aus keinem Grunde hervorgehen konnte, als daß man dem hohen Genius des Hafez auch gern die Frömmigkeit vindiciren wollte. Größtentheils haben die Sufis doch eine Ehrfurcht vor Muhammeds Lehre, aber Hafez zeigt sich in dieser Hinsicht oft leichtsinnig und irreligiös, wenn er z. B. sagt [29]):

Der bittere Trank, den der fromme Mann (Muhammed) die Mutter des Lasters nennt,
Ist lieblicher uns als Mädchenküsse und süßer.

Oder:

Wir berauschen uns nur mit dem reinen Wein der Liebe,
Nach den himmlischen Quellen empfinden wir keinen Durst [30]).

Für den Wein, den er so sehr liebt, will er selbst die heilige Decke verkaufen, worauf man sein Gebet verrichtet. Select odes etc. p. 59. So sagt er ebendaselbst S. 16: Bring dem Hafez Wein, er soll fließen, mag es erlaubt seyn oder nicht. Man lese einen solchen Vers des Hafez und glaube, daß er mystische Liebe besinge:

Lege den Polster ins Rosengebüsch,
Presse die Lippen des schönen Knabens und Mädchens an dich,
Küsse die Wange und trinke mit Rosenöl gemischten Wein [31]).

---

[28]) S. Select Odes from the Persian Poët Hafez translated en to English Verse with Notes critical and explanatory by John Nott. London 1787. Some account p. X.

[29]) Jones poës. Asiat. p. 128. ed. Eichhorn.

[30]) Ebds. p. 88.

[31]) Ebds. p. 195.

Oder:

Der Liebe Trunkenheit ist nicht in dir,
Fort du bist nur von Traubensaft berauscht.

Aber dennoch läßt sich nicht läugnen, daß es Oden von Hafez giebt, wo er offenbar zu verstehen giebt, daß er hier die sinnliche Liebe nur als Bild gebrauche. Z. B. Pend-Nameh von Silvestre de Sacy. Paris 1819. p. 182. und ebenso einige Proben der Art bei Jones poës. Asiat. p. 189. Allein hier ist die Auskunft die richtigste, die Jos. von Hammer in seiner Geschichte der persischen Dichtkunst gewählt hat, nämlich daß er jede Ode so deutet, wie es der offenbare Sinn derselben verlangt. Und es möchte nach dem Obigen wohl nicht unwahrscheinlich seyn, daß Hafez zuweilen hinter den damals unter den Sufis gewöhnlichen Bildern sich versteckt habe, um dadurch die Leute zu hintergehen, weil er im Rufe der Ketzerei stand. Der beste und gründlichste Ausleger des Hafez Sudius erklärt stets nur den Wortsinn. Wir sehen also, wie wenig beweisend die Parallele des Hafez für das Hohelied seyn kann, aber doch ist es interessant zu sehen, daß fast alle türkischen Ausleger ihn durchweg mystisch deuten, entweder verführt durch einzelne versteckte Bilder oder mystische Lieder, oder weil sie dadurch die Frömmigkeit des so lieblichen Dichters zu retten suchten. Bei Juden und Christen waren es die Principien von Kanon und Inspiration, die zur allegorischen Erklärung verleiteten. — Endlich behaupten die Vertheidiger der allegorischen Erklärung, das Hohelied enthalte Stellen, welche eigentlich verstanden Unsinn enthalten würden oder doch wenigstens zur allegorischen Auslegung zwängen. Das sind nun die scandala des Origenes und Philo, welche sich durch eine richtige Exegese leicht entfernen lassen. Man rechnet hieher gewöhnlich Kap. 1, 5: schwarz bin ich und doch lieblich — welches nothwendig darauf bezogen werden müsse, daß das jüdische Volk bei aller seiner Vortrefflichkeit doch innerlich schwarz und von Sünden befleckt sey. Andere

Stellen sind z. B. Kap. 1, 9. 6, 10. 11. 6, 3. 9. [a]). Es läßt sich darauf weiter nichts antworten, als was so eben gesagt ist. Will man nur hie und da ein allegorisches Bild aufgreifen, so ist das nicht schwer; aber wenn man nach einer vernünftigen Exegese den Gedankengang des Dichters entwickeln und zeigen soll, wie der Dichter für eine geistige Idee gerade die Bezeichnung dieses Bildes genommen habe, so ist dies eine Arbeit, die man nicht dadurch auflösen kann, daß man sich bald zu der arabischen Wüste und dem Berg Sinai, bald zur babylonischen Gefangenschaft flüchtet. Noch ist ein Grund von Aben Esra beigebracht worden, nämlich, daß im jüdischen Staate ein Weib gar nicht so frei reden und öffentlich erscheinen durfte. Ich will hiebei gar nicht einmal fragen, ob ein hebräischer Dichter bei so bewandten Umständen es hätte wagen können, in der allegorischen Hülle so gegen die allgemeine Sitte zu verstoßen; nur das will ich erwiedern, daß Aben Esra kein gültiger Zeuge für eine althebräische Sitte seyn kann, und daß es bekannt genug ist, wie die hebräischen Frauen viel freier gehalten wurden, als bei andern Völkern des Orients. — Und auch in religiöser Hinsicht ist der Christ keineswegs verbunden, die allegorische Erklärung anzunehmen, denn das N. T. entscheidet darüber nichts, und was noch merkwürdiger ist — es wird bei jenen Allegorieen von der Kirche, als der Braut Christi, auch nicht eine einzige Redensart aus dem Hohenliede angeführt, keine Anspielung darauf ist sichtbar. Und wenn man nun bedenkt, wie noch keine allegorische Erklärung seit Jahrtausenden, worin man darüber nachgegrübelt hat, zum Vorschein gekommen ist, welche nach einem festen Princip verführe; wenn man sieht, wie alle bis jetzt vorhandenen mit großer Willkühr und spielender Tän-

a) Man vergleiche hiezu einen Aufsatz in der evangelischen Kirchenzeitung von Dr. Hengstenberg 1 Band 3. Heft. September 1827. Nro. 23 und 24.

delei verfahren, jedes Wort verdrehen, wenn sie sich an die Erklärung des Einzelnen wagen, um denselben auf der dogmatischen Folter das Geständniß der mystischen Liebe abzupressen; oder wenn sie etwas behutsamer verfahren, alle einzelnen Ideen und Bilder ungedeutet lassen, was keine geringere Willkühr ist: so muß man jede allegorische Deutung als unrichtig und der Schrift aus einem falschen dogmatischen Princip aufgedrungen, verwerfen [b]).

10. Hülfsmittel zur Auslegung.

Was zuerst die alten Uebersetzungen anbetrifft, die ziemlich genau in dem schon angeführten Aufsatz von Hufnagel im Eichhornschen Repert. verglichen sind, so hat den größten Vorzug unstreitig der Syrer. Er übersetzt genau und wörtlich, und man findet bei ihm nur höchst selten eine Abweichung vom hebräischen Text. Die Lxx. ist nicht frei von Einschiebseln und Versetzung ganzer Verse, welche ein frühes Vergleichen der einzelnen Lieder unter einander deutlich verrathen. Man vergleiche zum Beispiel Kap. 3, 1—5. mit 5, 2—6. Kap. 4, 1—3. mit 6, 4—6. Beide indeß verrathen keine Spur einer mystischen Auslegung, man müßte sie denn in der Aufschrift der Peschito finden, wovon schon früher geredet ist, oder in der falschen Punktation der Lxx. Kap. 4, 8., wo sie אמנה durch *πίστις* ohne Sinn übersetzt. Der Lxx. folgt im Wesentlichen der Araber, wie dies Hufnagel an mehreren deut-

---

b) Wer genauer die Bemühungen der allegorisirenden Erklärer und ihre unendliche Verschiedenheit übersehen will, der vergleiche die Proben bei Kleuker und besonders S. 112—115. oder die Notae uberiores in Hagiogr. V. II. von J. H. Michaelis. Eine umständlichere Widerlegung der allegorischen Erklärung findet man bei Kleuker S. 151—175., bei Herder in dem Anhang zu seinen Liedern der Liebe, J. D. Michaelis ad Lowth. poës. Hebr. p. 603. 625—627. Teller in I. A. Turretini de S. S. interpretat. tractat. bipartit. p. 186. Ewald Hoheslied S. 31—42. und Anderen.

lichen Beispielen gezeigt hat, die nur von der Uebersetzung aus einem griechischen Original herrühren können. Auch ist vom Hohenliede eine äthiopische Uebersetzung vorhanden, welche zuerst mit den Psalmen und andern äthiopischen Kirchenliedern zu Rom 1513 erschien und nachher zu Kölln 1518 von Potkenius. Sie ist in der Waltonschen Polyglotte abgedruckt und ebenfalls aus der LXX übersetzt, hat jedoch die Eigenthümlichkeit, daß sie das Hohelied nur in 5 Abschnitte theilt.

Von der chaldäischen Paraphrase und der Zeit ihrer Abfassung ist schon oben gesprochen worden. Es ist sehr ermüdend, die Sandwüsten ihrer mystischen Auslegung zu durchwaten, welche noch dazu ungeheuer ausgedehnt und weitschweifig gerathen ist. Sie ist auch voll rabbinischer Fabeln und enthält selten etwas zur Worterklärung Taugliches. Unter den Rabbinen findet man bei Aben Esra, R. Salomo und David Kimchi manches Brauchbare zur Erklärung einzelner Wörter.

Luthers Commentar ist im 4ten Bande der Walchischen Ausgabe enthalten.

J. Merceri comment. in Cant. Cant. an seinem Com. zum Hiob. Lugduni Bat. 1651. fol.

Markii in cant. Salom. comm. seu analysis exegetica. Amstelod. 1703. 4.

J. H. Michaelis Not. uberiores in Hagiogr. Vol. II. Halae 1720. 4.

Eclogae regis Salomonis interprete J. Theoph. Lessing. Lipsiae 1777.

Kleuker Sammlung der Lieder Salomo's. Hamm. 1780.

Velthusen der Schwesternhandel, eine morgenländische Idyllenkette. 1786. Dessen Amethyst. Beitrag histor. krit. Untersuchungen über das Hohelied. Braunschweig 1786.

Grotius adnot. in V. T. und Döderlein auctuar. ad Hug. Grotii adnot. Halae 1779. 4.

Hug das Hohelied in einer noch unversuchten Deutung. Freiburg 1813.

Kistemaker cant. cant. illustratum ex hierographia Orientalium. Monast. 1818.

Kaiser das Hohelied ein Collektiv-Gesang auf Serubabel, Esra und Nehemia, als Wiederhersteller einer jüdischen Verfassung in der Provinz Juda. Erlangen 1825.

Ewald das Hohelied Salomo's. Göttingen 1826.

Uebersetzungen sind vorhanden von Hezel 1777. Herder 1778. Döderlein 1784. Hufnagel 1784. Ammon 1790. Beyer 1792. Umbreit 1820. Justi in seinen Blumen althebräischer Dichtkunst. Gießen 1807. S. 239—282.

Bloße Sacherklärungen von Ruperti symbolae ad interpretat. sacr. S. V. 1. fasc. 1. Göttingen 1782.

Harmar Materialien zur Erklärung des Hohenliedes. Aus dem Englischen. 2 Theile. Halle 1778.

P. Andr. van Kooten observationes ad nonnulla cant. cant. loca dissertatio praeside Sepast. Ravio. Utraj. 1774.

K. 1. V. 2—8. Sehnsucht der Jungfrau nach dem Kuß und der Zusammenkunft mit dem Geliebten.

V. 2. O würde mir ein Kuß von seinem Munde!
Denn deine Liebe ist lieblicher, denn Wein.

3. Es duftet deine Salbe lieblich,
Zerfließender Balsam ist dein Name;
Darum lieben die Jungfrauen dich.

4. Reich' mir die Hand — Dir eilen wir nach!
Mich führte der König in sein Gemach!
Wir frohlocken, wir freuen uns dein,
Wir preisen deine Liebe mehr, als Wein;
Aufrichtig liebt man dich.

5. Schwarz bin ich und doch lieblich, ihr Töchter Jerusalems!
Wie Kedars Gezelte, wie Gezelte des Salomo.

6. Seht mich nicht an, weil ich so schwarz bin,
Weil die Sonne mich gebrannt hat.
Die Söhne meiner Mutter zürnten mir,
Sie machten zur Hüterinn der Weinberge mich —
Meinen Weinberg, den eigenen, hütete ich nicht.

7. Verbünde mir, o du, den meine Seele liebt!
Wo weidest du? Wo läßt du die Heerde lagern am Mittag?
Damit ich nicht, bedeckt von Schaamroth,
Zu den Heerden deiner Genossen gehe.

8. „Und weißt du das nicht, du schönste der Weiber,
„So geh' hinaus und folge der Heerden Spur,
„Und weide deine Ziegen neben den Gezelten der Hirten.“

Es haben einige dieses Lied getheilt beim 4ten V., jedoch ganz ohne Grund, denn es tritt durchaus keine Situation hervor, welche in dem andern Liede nicht statt finden könnte, und die Theilung ist nur von der Ansicht ausgegangen, welche überall Fragmente sucht. Die Personen, welche in dem Liede auftreten, sind die Jungfrau und die Hoffrauen. Zuerst redet die Jungfrau und schildert V. 2—4. die Sehnsucht nach dem Kuß des Geliebten, sie preist seine Vorzüglichkeit. Aber sie ist es nicht allein, die den König liebt; sie schließt ihre Gefährtinnen mit ein, daher der Wechsel von Ich und Wir; keine Eifersucht will ihn allein besitzen, ihnen allen ist seine Liebe theurer, als Wein und Freuden; sie, ein schüchternes Täubchen, drängt sich vor und buhlt um ihn, aber nur als ihrer Gefährtinnen Bote. V. 4—7. Die andern Frauen sehen die Jungfrau neugierig an, daher erzählt sie unschuldig und naiv, wie ihre hartherzigen Brüder sie dazu gebraucht, ihren Weinberg zu hüten, wodurch sie ihr einziges Gut, ihre Schönheit, verloren habe. Nur der Blick auf ihren Geliebten tröstet die schmachtende Jungfrau in der ihr noch unbekannten Umgebung; wo ist er, den meine Seele liebt? wo finde ich ihn? Soll ich in so vielen Gezelten trauernd nach ihm fragen? V. 8. Die Frauen geben, gerührt durch die Sehnsucht der unschuldigen Jungfrau, ihr einen Wink, wie sie ihren Wunsch erreichen könne. Das ist der Inhalt dieses lieblichen Liedes.

Nicht mit Unrecht beginnt das Lied den Cyklus dieser Gesänge. Es scheint fast nicht zu verkennen, daß die Jungfrau noch neu in ihrer Umgebung ist; sie wird noch neugierig betrachtet, die weibliche Eitelkeit mustert ihre Gestalt und Vorzüge, — ja hübsch und lieblich ist sie, das kann man nicht läugnen, aber die braune Farbe! — Wie natürlich folgt da nicht ihre Erzählung von der Hartherzigkeit ihrer Brüder. Zugleich läßt der Dichter zart und fein ihre Herkunft durchblicken. Sie schwebt noch ganz in den Bildern, welche ihr ewig theuer sind, in dem

unschuldigen und einfachen Hirtenleben. Es tritt also sogleich ein Zug vom bukolischen Liede hervor, und doch im Anfang so deutliche Zeichnung eines Harems. Die Töchter Jerusalems, die Zeltvorhänge Salomo's — das hat die Ausleger in Verwirrung gesetzt, daraus folgte die Zerstückelungssucht, daraus die Schäferhypothese. Es läßt sich aber recht gut ein Mittelweg finden. Unrecht ist es, das eine oder das andere bloß für poetische Floskeln auszugeben, so etwas findet man im Alterthum selten; es sind Winke, die der Dichter beachtet wissen will. Es ist bekannt, daß Salomo viele wüste Strecken anbaute 1 Kön. 9, 15—18., daß er auch Landhäuser in angenehmen Gegenden, wie am Libanon, anlegte 2 Chron. 8, 6.; er hatte zu Baal Hamon, wahrscheinlich Heliopolis oder Baalbek an der Gränze von Syrien, Ländereien. Hoh. 8, 11. Nun ist es noch jetzt Sitte der orientalischen Herrscher, jährlich einmal in einer schönen Gegend unter Zelten zu wohnen, wobei eine große Pracht herrscht. Morier zweite Reise nach Persien S. 223. Dies schreibt sich wahrscheinlich aus einer uralten Sitte her, denn von den ältesten Zeiten bis auf den heutigen Tag haben die Könige im Orient sich immer einen großen Reichthum von Heerden gehalten. Vgl. 2 Sam. 13, 22. 1 Chron. 27, 26—31. Zur Zeit der Schaafschur wurden dann Gastmähler gehalten, gewiß unter Zelten. So lud Absalom die königliche Familie zu einer solchen Festlichkeit ein. 2 Sam. 13, 23. 24. Mit Fug und Recht können wir also eine solche Sitte auch bei Salomo voraussetzen; er konnte sich im Sommer, wo die Hitze zu Jerusalem drückend ist, in die angenehme Gebirgslandschaft am Libanon begeben, und mit seinem Hofe unter prächtigen Zelten gewohnt haben. Hoh. 1, 5. Darauf scheint auch eine Spur Kap. 4, 8. zu führen. Alsdann wird alles anschaulich, voll Leben und Wahrheit. Während eines solchen Sommeraufenthalts konnte der König dieses Landmädchen sehen und sie für seinen Harem bestimmt haben. Da nun der Dichter nicht erzählt, sondern einzelne Mo-

mente dieses Verhältnisses besingt, so wählt er den Zeitpunkt, wo die Jungfrau dem Harem so eben einverleibt ist, und läßt sie die prachtvollen Gezelte Salomo's und seines Hofes mit ihren Hirtengezelten vergleichen. Wenn man also diese Winke des Dichters beachtet, so erhält das Lied seine wahre Bedeutung. Hätten wir bei diesen Liedern einen Donat, wie bei Virgil, oder einen Scholiasten, wie bei Pindar, der aus alter Quelle alle geringfügig scheinenden Anspielungen durch speciellere Angaben deutlich gemacht hätte, so würden wir manches sicherer behaupten können, ohne rathen zu dürfen.

Daß das Lied hier aber wirklich beendigt ist, zeigt die ganz veränderte Situation im folgenden; dort sind schon die Geliebten zusammengetroffen, hier sehnt sich noch das Mädchen nach einer solchen Zusammenkunft.

Die einzelnen Ansichten zu widerlegen, welche über dieses Lied aufgestellt sind, wäre unnöthige Mühe; die Hauptpunkte, worauf sie sich stützen, sind in der Erklärung berücksichtigt worden. Nur so viel will ich bemerken, daß alle, außer Ewald, V. 8. unrichtig dem Hirten zugetheilt haben, der zugegen seyn soll, um seine Braut aus dem Harem zu befreien. Dies wäre aber ein ganz unnützer Rath, wo die Jungfrau ungestört mit ihrer Heerde (wo hatte sie denn eine im Harem des Königs?) der seinigen hätte folgen können.

Kap. I.

שִׁיר הַשִּׁירִים. Die einzig richtige Erklärung dieses Ausdrucks ist die schon von den jüdischen Auslegern angenommene: das schönste Lied שֶׁבַּשִּׁירִים הַמְסֻלְסָל הַמְּשֻׁבָּח das gepriesenste, das trefflichste unter den Liedern, das erhabenste unter den Liedern. Dieser Sprachgebrauch wird durch viele ähnliche Phrasen bestätigt. Lehrgebäude S. 692. Kleuker hat dagegen eingewandt,

daß alsdann der Art. vor dem Nomen rectum fehle; aber dies ist doch nicht immer der Fall. Vgl. 2 Chron. 3, 8. 10. Man übersetzt alsdann: Ein Lied von den Liedern des Salomo. Die Griechen sagen ebenfalls δειλαῖα δειλαίων, ἑορτὴ ἑορτῶν. Ein ähnliches lobendes Urtheil enthält die Ueberschrift von Ps. 45. שִׁיר bezeichnet übrigens keine bestimmte Art von Liedern, ist jedoch von מִזְמוֹר so unterschieden, daß dieses stets ein Gesang mit Instrumentalbegleitung ist. Man vergleiche Lowth prael. 25 de poës. Hebr. carmen omne cantioni distinatum, sive assa voce sive fidibus conjunctis canendum Hebraei שיר, Graeci ᾠδὴν appellant und p. 504. Velthusen vergleicht das Chald. שִׁיר שׁוּרָה, Syr. ܫܘܪܐ, Griechisch σειρὰ Kette, Arab. سِوَار Armband, سُورَة Reihe. Die Araber bezeichnen häufig ein Lied mit einer Perlenschnur, und so könnte auch שִׁיר davon benannt seyn. Vgl. Schultens zum Hiob 4, 12. praef. ad Erpen. Gram. arab. CXXX. Velthusen übersetzt daher, wiewohl gegen den bestimmten hebräischen Sprachgebrauch: Kette der Gesänge, Kettengesang, Liederkette. אֲשֶׁר לִשְׁלֹמֹה. Das ל in den Ueberschriften kann eigentlich nie anders, als Bezeichnung des Verfassers genommen werden. Jedoch ist hier der Unterschied mit den Ueberschriften der Psalmen zu bemerken, wo niemals das אשׁר vorkommt. Der Sammler hat daher wohl den Gebrauch von של im Hohenliede nachgeahmt, oder es ist vielleicht zur Vermeidung des stat. constr. gebraucht, wie 1 Sam. 21, 8. 17, 40. 1 Kön. 15, 20. Velthusen erklärt: Lieder, die sich auf den Salomo beziehen — wofür man allenfalls Jer. 48. anführen könnte; allein dort kann das לְמוֹאָב auch mit dem Folgenden verbunden werden.

V. 2. Man findet in allen Verss. und den meisten Auslegern die Uebersetzung: Er küsse mich mit Küssen seines Mundes. Allein es frägt sich, ob diese Verbindung grammatisch richtig ist. Das מן kommt zwar zur Be-

zeichnung der causa efficiens, aber nur beim Passiv vor, und zwar nicht häufig, wie Hoh. 3, 10. Hiob 7, 14. Ps. 28, 7. Koh. 12, 11. Im Syr. häufiger, z. B. Asseman. bibl. or. III, 1. p. 54. ܡܢܗܘܢ ܬܬܝܕܥ ܥܠܬܐ ܘܠܐ ܡܢ ܬܠܡܝܕܘܗܝ ab iis causa cognoscatur, non a discipulis suis. Tom. I. p. 365. Passender läßt sich hier vergleichen die Constr. von מִלֵּא mit מִן im Pass. Ezech. 32, 6. Jes. 2, 6., im Act. aber Ps. 127, 5. Jer. 51, 34. Lev. 9, 17. mit etwas anfüllen. Ebenso im Syr. Luc. 15, 16. Knös Chrest. 72. Asseman. bibl. or. Tom. I, 409 Not.: Wegen des Dranges von Hunger und Durst füllten sich diese Asceten mit den heiligen Sakramenten an (ܡܢ ܐܠܨܐ ܕܟܦܢܐ ܡܣܒܥܝܢ ܗܘܘ). Aus dem Arabischen vergleiche man Amralkeis. Moall. V. 21. ed. Hengstenb. V. 23. ed. Lette: Und was das Ei der Verborgenheit (d. h. ein streng bewachtes Mädchen), dessen Schlupfwinkel schwer zu erreichen ist, anbetrifft تمتعت من لهو بها غير معجل, so ergötzte ich mich oft an ihm mit Liebesspiel ohne Eilfertigkeit. So ließe sich auch diese Erklärung wohl halten. Oder man faßt das מִן partitiv und supplirt das Subj. Es küsse mich (ein Kuß) von den Küssen seines Mundes. Hiefür lassen sich viele Beispiele anführen. Dan. 11, 5: מִן שָׂרָיו Theod. εἷς τῶν ἀρχόντων. Vgl. Hiob. 27, 6. Exod. 17, 5: Nimm zu dir (einige Greise) מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל, 2 Sam. 11, 17. Die Peschito drückt Marc. 11, 17. und sonst das τινες durch diese Constr. mit ܡܢ aus. Vgl. Asseman. bibl. or. Tom. 1. 266. Tom. III, 1. 115. und 119. Im Arab. ist dies sehr häufig, z. B. Amralk. Moall. V. 73. ومرّ على القنان من نفيانه, und über Kenan zog sich ein Theil von seinem Erguß (nämlich von dem Regen). Bei dieser Erklärung ist auch der Wechsel der Personen nicht so auffallend; er ist dazu im Hebr. häufig (Lehrg. 742. 802.), und der Uebergang von der dritten zur zweiten Person hebt die Lebendigkeit der Rede an dieser Stelle sehr. Dies ist besonders

bei arabischen Dichtern häufig, z. B. Antarae Moall. 6. 7. 8: Sie verweilt im Gebiete der gleich Löwen brüllenden Feinde, und schwer ist es, dich aufzusuchen, Tochter des Machrem rc., wo einige Cod. fälschlich طِلَابُهُ lesen, der Conformität wegen. Die Wiederholung des Nom. bei dem Verb. von demselben Stamm ist besonders im Hebr. häufig, wie 1 Kön. 3, 28. 2, 16. 20. 1, 12. 40. Jes. 8, 10. 1, 13. Jon. 1, 10. 16. 4, 1. 6. Gewaltsam traktirt Velthusen die Stelle nach der Schäferhypothese (denn so wollen wir künftig die dadurch veranlaßten Deutungen bezeichnen), indem er die Jungfrau sogleich ohnmächtig und den Forderungen des Salomo widerstrebend einführt: Mag er (Salomo) mir immerhin Küsse seines Mundes aufdringen, doch deine Liebe (o mein geliebter Hirt) rc. — Die hebräischen und arabischen Dichter gebrauchen oft das Pron. früher, als sie die dadurch bezeichnete Sache nennen. Diese folgt oft erst nach mehrern Versen, denn sie setzen die Kenntniß des Gegenstandes bei ihren Zuhörern voraus. So redet der Prophet Nahum durch mehrere Kapitel von einer Stadt, die er nachher erst als Ninive nennt. Ebenso reden die arabischen Dichter ein Langes und Breites von einer Sache, ohne sie nahmhaft zu machen, wie die Grammatiker sagen لعلم السامع بها, weil der Hörende sie kennt. S. Reiske zu Taraph. Moall. p. 86: Canon capitalis linguae arabicae, sine quo accessus non patet ad sublimiorem gentis eloquentiam et qui vel ignoratus vel neglectus solet tricas nectere inexplicabiles; saepissime poëtae rem, quam designant, non nominant, propterea quod qui vel legat vel audiat, ex epithetorum qualitate et sermonis filo facile sensum possit adsequi.

דֹּדִים von דּוּד aufkochen, aufbrausen met. von heftigen Gemüthsbewegungen, besonders der Liebe, gleich ידד. In den meisten Stellen, wo es vorkommt, ist es Geschlechtsliebe, jedoch die Gemüthsliebe nicht ausgeschlossen, da es in den Begriff der Freundschaft hinüberspielt

(דוֹד Vaterbruder, Vetter). Die Vulg. und Lxx. hat דַּדֶּיךָ deine Brüste gelesen fast durch das ganze Buch; ein Beweis, daß die Behauptung richtig ist, das Abstractum werde immer ohne Lesemutter geschrieben, דּוֹדִים aber heiße die Geliebten, Freude wie חֲבֵרִים. Der Syr. richtig ܪ̈ܚܡܝܟܝ. מִיָּיִן. Wie später noch deutlicher werden wird, steht der Wein häufig als Bild der Freude überhaupt vgl. Prov. 9, 5. Daher nimmt das Wort auch die Bed. Rausch an 1 Sam. 25, 37. und erfreut nicht der Wein des Menschen Leib und Seele, wie Sirach 31, 35. sagt?

V. 3. לְרֵיחַ שְׁמָנֶיךָ טוֹבִים. Zuerst ist zu bemerken, daß das Präd. zum nom. rectum statt zum regens gezogen ist, wie sehr häufig, wenn der Gen. den Hauptbegriff bildet, Gen. 4, 10. Sodann die Construction des ל vor dem Nomin.: der Geruch deiner Salben ist lieblich; so schon die Lxx. Lehrgeb. S. 681 und 725. Nicht so gut ist der Wortstellung wegen die Erklärung Kleukers: dem Geruch sind deine Salben lieblich, oder an Geruch sind sie lieblich. Die Lxx. und der Arab. lesen וריח. שֶׁמֶן תּוּרַק שְׁמֶךָ kann der gramm. Struktur nach verschieden erklärt werden. תּוּרַק kann man als Hoph. von רִיק nach Analogie der Verb. פ״י ableiten, denn ירק kommt sonst nicht vor. Dann kann die Constr. auf zweierlei Art gedacht werden, entweder כְּשֶׁמֶן תּוּרַק שְׁמֶךָ wie Balsam zerfließt dein Name, oder besser שֶׁמֶן אֲשֶׁר תּוּרַק שְׁמֶךָ ausgegossener Balsam ist dein Name. Der Sinn ist derselbe, nur ist im ersten Fall שֵׁם im zweiten שֶׁמֶן als fem. construirt. Beide sind aber in den uns bekannten Stellen masc. und man müßte die so häufige Enallage gen. annehmen, wobei aber auffallend ist, daß wohl ein fem. sing. mit einem Verb. masc. vorkommt, aber nicht umgekehrt. Es könnte indeß seyn, daß bei der großen Anzahl von com. in den Segolatformen שֵׁם auch als com. gebraucht wäre, wie es im Aethiopischen nach Ludolf. gr. aeth. p. 103. öfters als fem. vorkommt. Um die Unregelmäßigkeit zu vermeiden,

hat Velthusen, wie schon Bochart Hieroz. II, 4. 26. תּוּלַע von לוּע vergleicht, תּוּרַק als Subst. angenommen. Der Syr. giebt es ܡܘܪܐ Myrrhe. Man könnte ebenfalls auf die rad. ירק zurückgehen, denn wenn der balsamartige Saft der Myrrhe ausquillt, so ist er grün oder gelblich. Dagegen läßt sich nichts einwenden, indeß muß man sagen, daß das erstere einfacher ist. Auf jeden Fall herrscht hier ein Wortspiel, das schon Mercier anmerkt. Dem Orientalen muß alles von Wohlgerüchen duften, es herrscht darin ein ungeheurer Luxus (Marc. 14, 5.). Die niedrigen Stände hingegen verschmähen das schlechteste Oel nicht, daher die unendlich vielen Bilder von Balsam, Weihrauch und Myrrhen hergenommen. Vgl. Umbreit S. 115—120. Im Koh. 7, 2. wird der gute Ruf mit einer duftenden Salbe verglichen. Ebenso Sir. 49, 1: Der Name Josias ist wie edles Rauchwerk aus der Apotheke. Das vorhergehende Bild von der wohlriechenden Salbe ihres Geliebten ruft durch ein Wortspiel ein anderes Lob hervor, der berühmte Name des Geliebten verbreitet sich überall, wie ausgeschütteter Balsam seinen Duft umher verbreitet. Bild und Sache wird vermischt, daher dichterisch das Ausgeschüttetseyn auf den Namen selbst übertragen wird. Die Erklärung von Herder, Umbreit S. 74. Repertor. 7, 205., daß der Name ihres abwesenden Freundes wie Balsam zu ihr hinüberdufte und sie ergötze, scheint etwas zu fein für jene einfache Zeit zu seyn. Indeß ist dieses Bild bei arabischen und persischen Dichtern häufig. Jones poës. Asiat. 75. 79. 104. 177. 301. 380. Select Odes of the Persian poet. Hafez p. 35. Motenebbi Jos. v. Hammer S. 12. 127. 182.

V. 4. מָשְׁכֵנִי אַחֲרֶיךָ נָּרוּצָה. Dies kann man zwiefach verbinden, entweder: zieh mich dir nach, wir wollen laufen, oder: zieh mich, dir eilen wir nach. Für das letztere spricht die masorethische Abtheilung. Die Schäferhypothese sieht hier einen Wunsch der Jungfrau an ihren

Geliebten, ihr zur Flucht aus dem Harem des Königs behülflich zu seyn: zieh mich dir nach, laß uns eilen. Aber klar ist doch, daß die Jungfrau im Namen mehrerer redet, und natürlich derer, die in ihrer Umgebung sind, also die Hoffrauen, welche sie auch V. 8. anreden, also diese lieben auch den Schäfer, sie freuen sich seiner, rühmen und preisen seine Liebe mehr als Wein? Das wäre doch seltsam! Beziehen wir daher, wie billig, dies auf Salomo, so können wir nicht gut die erste Verbindungsweise annehmen, denn man sieht nicht ein, wo sie denn hineilen wollen. Michaelis hat schon bemerkt, daß מָשַׁךְ eigentlich heiße ergreifen, wie im Arab. Darnach kommt bei der zweiten Verbindung ein passender Sinn heraus: Faß mich an, reich mir die Hand, wir eilen dir nach. So wie das gewöhnliche הָלַךְ אַחֲרֵי besonders von dem Götzendienst gebraucht, Jemanden nachfolgen, heißt ihm anhangen, ihm ergeben seyn, so giebt auch das nachfolgende, man liebt dich mit Recht oder aufrichtig, die Epexegese dazu. — Die Lxx. hat hier eine Glosse aus dem vorigen V. und liest מְשָׁכוּךְ. Döderlein auctuar. p. 191. liest מִשְׁכָּנִי habitatio mea, wahrscheinlich als Anrede an den Geliebten, denn er setzt hinzu, nulla mihi sedes te quaerenti. Ganz unnatürlich und gezwungen! הֱבִיאַנִי הַמֶּלֶךְ חֲדָרָיו (אֶל־). Die Gemächer des Königs sind die Zimmer für seine Weiber im Harem. Arab. خدر sich hinter einen Vorhang verbergen, denn die morgenländischen Zelte haben einen Vorhang, wodurch die Weiber von der männlichen Gesellschaft getrennt wurden. Niebuhr Reisebr. 2, 117. bemerkt, daß diese, wie er sie zu Schiras sah, alle sehr klein waren. Sonst wird das Leben im Harem nicht eben als glücklich geschildert; hier hat aber Alles eine andere Farbe, es ist kein Haß, keine Eifersucht, kein Streit unter ihnen. Der Sinn: wie glücklich bin ich, der König hat mich in seinen Harem geführt, wir wollen uns freuen und ihn preisen. Nicht ich allein bin die Glückliche, wir alle freuen uns dein. זכר Hiph. hat bekannt-

lich oft die Bed. Jemandes rühmlich erwähnen, ihn preisen, Ps. 45, 18. 71, 16. Die Auffassung des Prät. הֱבִיאַנִי als optat. im Repert. 7, 206. 17, 126. von Beyer und andern ist sprachwidrig und unnöthig. „Freudiger, als nähme mich der König selbst in seinen Harem auf.“ מֵישָׁרִים אֲהֵבוּךָ. Man hat an diesen Worten sehr viel gedeutet. Die Lxx. hat εὐθύτης ἠγάπησέ σε, dies giebt aber gar keinen Sinn. Auch können wir die moderne Erklärung: die Huldgöttinnen lieben dich, ihren Erfindern lassen. Eine andere Erklärung: die aufrichtigen lieben dich, Vulg. recti diligunt te. Sym.; מֵישָׁרִים kommt aber an keiner Stelle in dieser Bedeutung vor, sondern immer nur abstract die Aufrichtigkeit, Rechtschaffenheit. Daher ist auch die Auffassung Aben Esra's zu verwerfen, der nach dem Worte מִתְהַלֵּךְ supplirt und es auf יַיִן bezieht, wie 7, 9. Prov. 23, 31. amant te magis quam vinum, quod recte incedit. Dies wäre doch eine harte Ellipse. Es bleibt also nur übrig den Acc. מישרים auf arabische Art als adv. zu nehmen, in Aufrichtigkeit, d. h. aufrichtig oder mit Recht lieben sie dich. Das Abspringen von der ersten zur dritten Person kann nicht auffallen, die Jungfrau kann sich so gut mit einbegreifen als ausschließen. Zuerst drängt sie sich gleichsam vor, dann schließt sie alle mit ein, dann tritt sie wieder zurück. Das Schwierige der Stelle hat manche Emendation veranlaßt. Sechzehn Codd. bei Kennicot haben die Lesemutter י, weshalb einige מְיַשְּׁרִים punktiren, d. h. die ihren Weg gerade machen, die Rechtschaffenen. Andere emendiren כִּי שָׂרִים, denn כי und מ werden in Handschriften oft verwechselt; darauf führt auch keine Version und kein Cod. Die Emendation ist auch durchaus unpassend. Man liest alsdann אֲהֵבוּךָ die Fürsten bewerben sich um deine Gunst, und nimmt das Ganze als Anrede an die Jungfrau. Das Repert. VII, S. 208. ändert אַהֲבָתֶךָ und supplirt נַזְכִּירָה, d. h. aufrichtig preisen wir deine Liebe. Obgleich nun diese gewaltsamen Emendationen zu

verwerfen sind, so müssen wir doch die Ansicht von Kleuker und Velthusen prüfen, welche נָגִילָה—אֲהֵבוּךָ als Erwiederung des Geliebten nimmt. Der Grund, den sie anführen, daß בָּךְ sich auf die Jungfrau beziehen müsse, ist zwar nichts sagend, denn es steht ja in Pausa, dazu muß man אֲהֵבוּךָ punktiren. Allein der Wechsel der Personen könnte doch wahrscheinlich seyn, weil sonst in diesem Liede gegen die gewöhnliche Einrichtung keine Antwort auf den Wunsch der Jungfrau folgt, und gewöhnlich die Lobeserhebungen auf den, der sie ausgesprochen hat, zurückgeschoben werden, auch würde die geringe Aenderung in den Voc. nichts ausmachen. Nur muß man sagen, daß der Plur. sich im Munde des Salomo nicht so gut ausnehmen würde, und eigentlich keinen Sinn hat, daß auch Beispiele vorkommen, wo nur einer redet, wie VIII, 5—7., daß es auch wegen des Folgenden am wahrscheinlichsten ist, den Geliebten abwesend zu denken.

V. 5. Wahrscheinlich werfen die Hoffrauen neugierige Blicke auf die Jungfrau, und diese ahnend, daß es wegen der bräunlichen Farbe geschehe, womit die Sonne ihr schönes Gesicht gezeichnet hatte, wendet sich zu ihnen mit naiver Vertheidigung ihrer Vorzüge. Schwarz bin ich und doch lieblich, Vulg. sed formosa — dies sagt sie entfernt von aller lächerlichen Ziererei, das einfache Landmädchen gefällt sich auch in ihrer Schwärze. Zu vergleichen ist Theocr. 10, 26 – 29.

Βομβύκα χαρίεσσα, Σύραν καλέοντι τὸ πάντες,
Ισχναν, ἁλιοκαῦστον· ἐγὼ δὲ μόνος μελίχλωρον.
Καὶ τὸ ἴον μέλαν ἐντί, καὶ ἁ γραπτὰ ὑάκινθος.
Ἀλλ' ἔμπας ἐν τοῖς στεφάνοις τὰ πρᾶτα λέγονται.

Aehnlich Virg. Eclog. X, 38. — שְׁחוֹרָה von der schwarzen Mohrenfarbe im Gegensatz der weißen Gesichtsfarbe im Buche Cosri ed. Buxtorf. p. 19. Daher wird es auch von der Farbe der Haare gebraucht Lev. 13, 31., die im Orient gewöhnlich rabenschwarz sind, Hoh. 5, 11.; daher

ܦܚܡ̈ܐ im Syr. die Kohlen. כְּאָהֳלֵי קֵדָר. Der Vergleich scheint nicht recht passend zu seyn, denn die Zelttücher der Beduinen sind aus grobem Kameelgarn gewebt und sowohl vom Rauch, als dadurch, daß sie stets dem Wetter ausgesetzt sind, geschwärzt. Mehrere Ausleger haben d'Arvieux Reisen 3, 214. und Shaws Rs. S. 193. angeführt, nach deren Urtheil nichts lieblicher ist, als ein Lager Kedarenischer Hirten und die schwarzen Gezelte auf einer lachenden und mit Heerden bedeckten Ebene. Aber der Vergleichungspunkt ist nur die Farbe und zwar, wie die hebr. Ausleger richtig bemerken, nur in Hinsicht des שְׁחוֹרָה, die Gezelte Salomo's sind aber auf das נָאוָה zu beziehen. קֵדָר bekanntlich ein von Ismael abstammender arabischer Nomadenstamm, die Cedrei des Plinius H. N. 5, 11. יְרִיעוֹת Zelttuch und das Zelt selbst. Das Syrische ܝܪ̈ܝܥܬܐ kommt nicht allein Hab. 3, 7. Jes. 54, 2., sondern auch bei Barhebraeus unzählige Mal und nur in der Bedeutung Zelt vor, z. B. Chron. p. 420. 548. 563. 570. 571. 597. 603. Sodann metaph. für Familie von Nomaden Barh. Chron. p. 194. Daher ist es auch gar nicht nöthig, hier Teppiche zu verstehen, da dies wahrscheinlich auf einen Sommeraufenthalt des Königs hindeutet. Der Zusatz giebt dem Bilde die größte Schönheit, daß der König selbst unter den ihr so lieben Gezelten wohnt.

V. 6. Seht mich deshalb nicht neugierig an, weil ich so schwarz bin. Döderlein hat vorgeschlagen, תִּרְאֻנִי von ירא abzuleiten, flieht meinen Anblick nicht. Das fut. wird zwar besonders im Plur. auch defectiv geschrieben 2 Kön. 17, 28., aber nicht ohne Metheg. 4 Codd. Ken. haben das Jod. Indeß ist doch die masor. Lesart besser, denn so furchtsam werden die Hofdamen doch nicht gewesen seyn, auch wird ihnen das schwarzbraune Mädchen nicht solchen Abscheu eingeflößt haben. שְׁחַרְחֹרֶת mildert den Ausdruck שְׁחוֹרָה. Die Adjectiva der Farben haben oft diese Verdoppelung der beiden letzten Rad. z. B. אֲדַמְדָּם

röthlich, und zwar mit dem Nebenbegriff der Verringerung, wie Aben Esra zu Ψ 45, 3. bemerkt. Dafür sprechen die vielen Diminutiva von Adj. der Farbe im Arabischen, wenn gleich die grammatische Bildung derselben verschieden ist. Tychsen arab. Gramm. S. 117. de Sacy Gramm. Arab. I. p. 220. Im Rabb. werden so die Diminutiva gebildet בצלצל Zwiebelchen. Daher scheint die Annahme Kimchis nicht so richtig, daß die Verdoppelung hier eine intensive Bedeutung gebe; in seinem Lex. sagt er: יְרַקְרַק und אֲדַמְדָּם ist das hochgelbe und hochrothe und ebenso zu dieser Stelle. Ihm folgt Bochart Hieroz. II. p. 619. Storr observ. p. 103. S. Gesen. zu Jes. 2, 20. „Weil mich die Sonne verbrannt hat.“ שָׁזַף heißt eigentlich anblicken, so giebt es die Lxx. παρέβλεψε und die Rabb. Hiob 20, 9. 28, 7., wo Schultens und Coccejus die Bed. intendere aciem oculorum begründen. So schreibt Motenebbi Joseph v. Hammer S. 319. die bräunliche Farbe dem Kuß der Sonne zu, und ähnlicher dem Ausdruck an unserer Stelle sagt Ephräm Syrus bei Asseman. bibl. or. Tom. I. p. 126. ܐܢ ܟܘܟܒܐ ܗܟܢ ܡܫܠܚܝܢ ܚܙܘܪܝܗܘܢ si astra eodem modo (ut sol) tendunt in nos adspectus eorum. Aquila hat συνέκαυσέ με wie der Syr., Theod. περιέφρυξέ με; dies könnte nun aus derselben Bedeutung abgeleitet werden, oder man müßte mit Ewald eine Verwechselung des ז und ד annehmen und שָׁדַף Gen. 41, 23. vergleichen, was die Bed. versengen hat. — Nach la Roque Voyage dans la Palestine ch. XVIII. haben die Beduinenfrauen, welche Schleier tragen, wirklich weiße Gesichtsfarbe, und nur die gemeinen sind braun, woran die Sonne Schuld ist.

נִחֲרוּ בִי. Das Zürnen ihrer Brüder ist das lieblose Verfahren derselben gegen sie, womit sie ihre Schwester als Dienstmagd zur Hüterin des Weinbergs gebrauchten. בְּנֵי אִמִּי poet. für meine Brüder Gen. 27, 30. Hievon ausgehend wollen wir die Hypothese Velthusen's prüfen,

daß dies ihre Stiefbrüder gewesen seyn, unter deren Clientel (זִמָּה) sie und ihre Mutter gestanden nach Lev. 18, 17. 20, 14. Zwar ist es bekannt, daß die Brüder ein Wort mitzusprechen hatten bei der Vermählung ihrer Schwester Gen. 34, 11., daß Absalom die Entehrung seiner Schwester rächte 2 Sam. 13, 22. 28.; aber dies waren leibliche Brüder, ohne deren Beistimmung der Vater die Tochter nicht verheirathete. Michaelis Mos. Recht §. 83. Aber was Velthusen von einer Clientel über Stiefschwester und Stiefmutter sagt, die der Sohn mit erben soll, davon ist Lev. 20, 14. nicht die Rede, sondern nur von der Schwiegermutter, deren Keuschheit der Schwiegersohn der Ehre wegen behüten soll. Mos. Recht §. 102. Wie sollte man sich aber eine so unnatürliche und sachwidrige Vormundschaft über die Schwiegermutter denken? Diese unrichtige Hypothese setzt er alsdann mit 8, 4. in Verbindung, woraus sein Schwesternhandel entsteht. Aber wie unwahrscheinlich, daß umherziehende Nomaden einen Weinberg von Salomo pachten, und der König, der so im Ueberfluß lebte, um ein hübsches Mädchen die Pacht von 1000 bis auf 200 Seckel herabdingen sollte?

Die Form נִחֲרוּ leitet schon Kimchi von חָרָה ab, nach ihm Michaelis neue or. Bibl. IV, 106. Suppl. 844. statt נֶחֱרוּ (Jes. 41, 11.). Da sich aber für diese Anomalie durchaus kein Beispiel anführen läßt, so ist es gerathener, sie von חָרַר abzuleiten. Von diesem Wort kommt die chald. Form Ps. 69, 4. 102, 4. vor und im Pilp. hat es die Bed. Streit entzünden Prov. 26, 21. Im Niph. also intrans. entbrennen, wie חָרָה, da die irregulären Verb. auch sonst so viel Verwandtschaft haben. Dafür spricht schon Mercier S. 608. Gesenius Lehrgeb. 332. und 371. schwankt zwischen beiden Annahmen. Kleuker nimmt es als Piel od. Niph. von נָחַר, arab. نَخَرَ, syr. ܢܚܪ anschnauben, נְחִירַיִם Hiob 41, 12. die Nase, worin der Hebräer bekanntlich Hochmuth und Zorn setzt.

כַּרְמִי שֶׁלִּי verstärkt, mein Weinberg, der mir allein zugehört, mein einziges Erbgut — so bezeichnet sie naiv ihre Schönheit 8, 12. כֶּרֶם arab. كَرْم ist überhaupt alles Schöne und Köstliche, daher steht es von gutem Boden, auch von Halsgeschmeide. Es ist möglich, daß bei dieser Uebertragung die Grundbedeutung durchschimmert, wie dies zuweilen geschieht. Vgl. Hiob 34, 29. mit Jes. 57, 20. Was die Construktion betrifft, so ist sie nur scheinbar aramäisch. Zwar ist die Umschreibung des Suff. durch אֲשֶׁר לְ auch im Hebräischen häufig, aber nicht so das pleonastische Suffix vor dem Gen. wie im Syr. und Chald.; allein es findet sich auch im Althebräischen Jes. 17, 6. Prov. 14, 13., im Arabischen de Sacy Gramm. Arab. II. p. 273. Bei Kap. 3, 7. מִטָּתוֹ שֶׁלִּשְׁלֹמֹה ist der Aramaismus viel scheinbarer, hier und 8, 12. ist es bloß energisch; ähnlich ist 2 Sam. 14, 31. אֶת חֶלְקָה אֲשֶׁר לִי Warum haben deine Knechte mein Grundstück verbrannt? Was hast du für Recht, *mein* Eigenthum zu verderben? Gewöhnlich wird diese energische Wiederholung durch das Pron. separatum ausgedrückt Lehrgeb. S. 727. Dies widerlegt auch die Annahme von Döderlein und Ammon S. 51., daß das Mädchen sagen wolle: Meinen Weinberg, den ich zu hüten hatte, habe ich nicht bewacht; ich verließ ihn, und eilte meinem Freunde nach. Sollte dies etwa ein Grund ihres Umherschweifens seyn, wobei sie der Sonne ausgesetzt war, oder nur ein nichts sagender Zusatz?

לֹא נָטָרְתִּי erklärt Velthusen ganz ohne Grund als Frage, sollte ich den nicht bewahrt haben? Aber unläugbar geht כֶּרֶם auf ihre Schönheit, nicht auf ihre Ehre; und ihren weißen Teint hatte sie ja eben nicht bewahrt.

V. 7. Sie wendet sich von den spröden Städterinnen an ihren Geliebten, ihre Phantasie denkt ihn gegenwärtig. אֵיכָה תַּרְבִּיץ . רֹבֵץ ist das Ruhen der Thiere mit ausgestreckten Vorderfüßen, im Hiph. von dem Hirten, der die Heerde an solchen Lagerplatz treibt. Am heißen

Mittag nämlich pflegen die Hirten einen Baum oder eine von Bäumen umschattete Quelle auszusehen, unter deren Schatten sie die Heerde sich lagern lassen. Theocr. I, 14. 15. VI, 1. XVI, 38. 39. XXV, 216. Virg. Eclog. VII, 1. שַׁלָּמָה s. Einl. S. 31. כְּעֹטְיָה. Ueber diesen Ausdruck ist viel gestritten worden. עָטָה kann nach der verschiedenen Schreibart im Arab. mit ع oder غ die Bedeutung manum emisit, comprehendit oder involvit se haben. Das Verhüllen kann nun wie 2 Sam. 15, 30. als Zeichen der Trauer genommen werden. So Rab. Salomo ben Melech. Denn warum soll ich, oder damit ich nicht eine Verlassene sey an den Zelten deiner Genossen, d. h. damit ich nicht traurig an den Gezelten deiner Genossen nach dir zu fragen brauche, nicht verlassen umherirren muß. Oder das Verhüllen als ein Zeichen, wodurch sich feile Dirnen kenntlich machten Gen. 38, 15. So Mercier S. 608. Damit es nicht den Anschein hat, als ob ich eine feile Dirne sey, wenn ich in den Gezelten deiner Gefährten nach dir frage. Was Kleuker gegen diese Erklärung eingewandt hat, ist ohne Grund. Zwar verhüllte sich Thamar wohl mehr, um sich dem Juda unkenntlich zu machen, als um sich als Hure zu prostituiren; sie wollte ja bloß den Juda hintergehen. Aber V. 15. wird ja deutlich gesagt, daß Juda sie für eine Hure gehalten habe, weil sie ihr Angesicht bedeckt hatte, nicht etwa weil sie am Wege saß. Die Stellen, welche Kleuker dagegen anführt, als Jes. 3, 17. Ezech. 16, 36. Nah. 3, 5., daß die Hure sich gerade hätte entblößen müssen, sind ganz unpassend. Noch eine Menge von Deutungen. Kimchi erklärt es durch נוטה סרה wohl mehr gerathen, als nach einem sichern Grund. Schultens opusc. min. p. 240. nimmt die Bedeutung kraftlos seyn, ohnmächtig hinsinken, welche mehrere Verb. des Bedeckens haben, aber nicht dieses, auch paßt sie hier nicht. Döderlein: cur ego greges sociorum tuorum tegam i. e. a tergo sequar! Ewald S. 61. vergleicht غطى bedeckt, unbekannt seyn. Wozu soll ich, wenn ich hier (im Harem)

länger verweile, endlich ganz unbekannt bei deinen Genossen werden? Nach der Schäferhypothese. — Aber liegt das in den Worten? Noch andere Erklärungen bei Ammon 52. im Repert. 17. S. 131. Merkwürdig drücken alle Versionen den Begriff des Umherirrens aus, Aquila ὡς ῥιμβονένη, Vulg. ut vaga, Syr. ܡܛܥܝܢܝܬܐ. Deshalb vermuthen Kleuker und Bochart, daß die ursprüngliche Lesart hier כְּטֹעִיָּה gewesen sey, da das ע und ט so leicht und oft verwechselt werden. Die Rad. טעה gleich תעה kommt in allen semitischen Dialekten in der Bedeutung irren vor. Die Conjectur ist leicht und paßt vortrefflich. Das Syrische hat zwar auch das Wort ܛܥܐ, aber der Uebersetzer wählt hier doch ܬܥܐ, dies kann jedoch nicht zur Bestätigung der Conjectur dienen, denn es geschieht häufig z. B. בָּרֹד Zach. 6, 6. Syr. ܒܪܕܐ und doch hat der Uebersetzer ܐܘܪܩܐ versicolor. Die andern alten Uebersetzer konnten ebenfalls die masoretische Lesart haben, und doch den naheliegenden Sinn wählen. Auch giebt die masorethische Lesart einen recht guten Sinn, und ich würde die erste oben angegebene Erklärung wählen, weil sie für den keuschen Mund der Jungfrau besser paßt, wie der Arab. مطرحة, eine Verachtete. Oder wohl noch natürlicher das Bedecken des ganzen Gesichts als ein Zeichen der Schaam Mich. 3, 7. So steht das Wort Ps. 71, 13. von dem Uebergossenwerden des Gesichts mit Schaamröthe. Der Sinn also: damit ich mich nicht schämen muß, wenn ich statt zu deinem Zelt in das Zelt deiner Genossen komme. Velthusen hat die sehr gezwungene Erklärung: עטה על: Warum soll ich gleichsam die Hüterinn der Heerden deiner Genossen seyn, d. h. soll ich deinen Nebenbuhlern mich Preis geben? Noch andere haben das Bedecken auf den Brautschleier bezogen, vgl. Gen. 24, 65.; auch dieses paßt nicht recht.

חֲבֵרָיִךְ deine Genossen, deines Gleichen, Hirten, die auf derselben Trift weiden.

V. 8. Die Anrede הַיָּפָה בַּנָּשִׁים bezeichnet, wie wir in der Einleitung sahen, die Hoffrauen; sie geben der Jungfrau, deren Sehnsucht nach dem Geliebten sie rührt, einen Wink, wie sie ihn finden könne, wenn sie der Spur seiner Heerde folge. Diesen Wink hat Aben Esra in dem על gefunden, als wenn die redende Person dadurch hätte anzeigen wollen, daß der Ort seines Gezeltes erhabener liege, als der, wo die Zelte seiner Genossen ständen. Sehr subtil! Der Rhythmus ist übrigens in dieser Antwort schön, die Sprache überaus lieblich und schmeichelnd. לָךְ: pleonastisch wie häufig. הַיָּפָה בַּנָּשִׁים der Art. bildet hier den Superlativ vgl. Luc. 1, 28. Prov. 30, 30., ebenso im Arab. עִקְבֵי הַצֹּאן Kimchi הליכות die Schaafspur, das dag. fort. euph. in diesem Wort kommt noch Ps. 89, 52. 77, 20. vor. Nach der Schäferhypothese lautet dieser Vers so: Bist du so unverständig (dein Glück am Hofe des Königs gegen den armen Schäfer vertauschen zu wollen): so gehe nur hin zu den ärmlichen Hütten jener Schäfer und weide deine Heerden in ihrer Gesellschaft. Aber die Auffassung von לֹא יָדַע ist ganz wider den Zusammenhang, die Jungfrau will den Aufenthaltsort ihres Geliebten wissen, wie paßt denn darauf die Antwort: Du bist nicht klug, du sorgst nicht für dein eigenes Beste? (Ewald S. 61.) Es muß nothwendig eine Antwort auf ihre Frage folgen, und diese kann im Munde der Hoffrauen keinen andern Sinn haben, als der oben angegeben ist.

K. 1. V. 9. — K. 2. V. 7. Wechselgesang der zusammengetroffenen Liebenden.

V. 9. Meinem Roß unter Pharao's Gespannen
Gleich' ich dich, meine Liebe.
10. Lieblich sind deine Wangen in der Perlenschnur,
Dein Hals im Korallenband.
11. Goldketten wollen wir dir machen
Mit Pünktchen Silber verziert.
12. „So lange der König auf seinem Polster (ruht),
„Giebt meine Narde ihren Duft.
13. „Ein Sträußchen Myrrhe ist mein Geliebter mir,
„Der mir am Busen ruht.
14. „Eine Traube der Cyperblume ist mir mein Freund,
„In Engeddi's Weingefilden."
15. Sieh' schön bist du, meine Holde,
Sieh' schön bist du;
Deine Augen Täubchen.
16. „Sieh' schön bist du, mein Geliebter, und auch lieblich;
„Und unser Lager grünt.
17. „Die Balken unsrer Häuser sind Cedern,
„Unsre Hallen Cypressen.
K. 2. V. 1. „Ich — eine Herbstzeitlose Saron's
„Eine Lilie im Thal."
2. Wie eine Lilie unter den Dornen,
Ist meine Geliebte unter den Jungfraun.
3. „Wie ein Apfelbaum unter den Bäumen des Waldes,
„So ist mein Geliebter unter den Jünglingen.
„In seinem Schatten zu sitzen ergötzt mich,
„Und seine Frucht ist meinem Munde süß.

4. „Er hat mich in ein Haus des Weins geführt,
„Und sein Panier ist über mir die Liebe.
5. „Erquickt mich mit Traubenkuchen,
„Labt mich mit Aepfeln,
„Denn ich bin liebeskrank.
6. „Seine Linke mir unterm Haupt,
„Seine Rechte umschlingt mich.“
7. Ich beschwöre euch, Töchter Jerusalems,
Bei den Gazellen, bei den Hindinnen auf der Flur,
Weckt sie nicht auf, störet sie nicht!
Bis es ihr gefällt.

Dieses Lied ist hier nicht ohne Grund angereiht, da im vorigen (V. 8.) der sehnsüchtigen Jungfrau der Ort ihrer Zusammenkunft angedeutet wurde. V. 9. 11. 12. fordern offenbar, daß der Geliebte der König sey, und wenn man den 12. V. und 2, 4. mit V. 16. und 17. vergleicht, so scheint daraus hervorzugehen, daß man die Scene sich vielleicht bei einem Gastmahl zu denken hat, das in einer schönen Natur, wo Cedern und Cypressen sie umschatteten, gehalten wurde. Gegenwärtig sind auch andere Hoffrauen 2, 7. Es ist möglich, daß das Lied, wie das erste, eine Scene aus einem Sommeraufenthalt des Königs besingt. Die Schönheiten desselben fallen so sehr in die Augen, daß es in Hinsicht der Kunst vollendet zu nennen ist. Der Zusammenhang ist leicht. 9—11. Der Geliebte schildert die Jungfrau in ihrer majestätischen Gestalt, und verspricht sie noch viel herrlicher zu schmücken. 12—14. Sie nennt sich eine Blume ihres Geliebten, die ihn beim Gastmahl lieblich umdufte, so wie er gleich einem Blumenstrauß an ihrem Busen ruhe. V. 15. Preist der Geliebte ihre Schönheit und den unschuldigen Blick ihrer Augen. 16.—2, 1. Die Jungfrau aber bleibt immer mit ihrer Phantasie in der schönen sie umgebenden Natur, sie

erwiedert das Lob des Geliebten nur flüchtig — Sieh' schön bist du, mein Geliebter, und auch liebenswürdig — aber der grüne Rasenteppich, die hohen Pyramiden der Cypressen und Cedern fesseln ihr Auge, der Rasen wird ihr Polster, die Cedern ihr Haus. Wohl weiß sie, daß sie die Krone des Festes ist, daß sie dem Geliebten die schönste Blume in diesem Garten ist, aber bescheiden nennt sie sich nur eine Lilie in den Gründen. — V. 2. Nein, meine Theure, antwortet der Geliebte in ihre Phantasien endlich eingehend, du bist so ausgezeichnet wie eine Lilie unter Dornen. V. 3—6. Dasselbe Lob schiebt sie vergrößert auf ihn zurück; er ist ihr ein schöner Apfelbaum mit lachender Frucht, in dessen Nähe man die wilden Stämme übersieht. In seinem Schatten ruht sie so gern, seine Küsse sind ihr süßer, wie die lieblich duftenden Aepfel. Er hat sie zu Lust und Liebe geführt, über ihr weht sein schützendes Panier — die Liebe. In solchen lieblichen Träumereien sinkt sie in des Geliebten Arme; sie gesteht, daß sie liebeskrank sey, sie schlummert von ihm umschlungen. Welche Träume werden sie umgaukelt haben! V. 7. Das Schlummerlied, worin der Geliebte die gegenwärtigen Frauen beschwört, sie nicht zu stören, bis sie ungerufen erwache. Der Affect war in den letzten Worten des Mädchens so gesteigert, daß der Dichter nothwendig einen solchen Ruhepunkt eintreten lassen mußte, und wie fein hat er es nicht gemacht!

Es ist wirklich Schade, daß dieses Lied so vielfach verdreht ist. Zum Beweise dessen, was früher gegen die Ansicht Ewalds gesagt ist, bei dem man die Schäferhypothese noch am besten ausgeführt findet, will ich dieses Lied nehmen. Der 8. V. soll nämlich einen Verweis der Hoffrauen an die Sulamit enthalten, was bei der Erklärung schon widerlegt ist, hier aber nur zum Anknüpfungspunkt dienen soll. Nun soll der König sie mit Schmeicheleien und Versprechungen zu gewinnen suchen 9—11., die Jungfrau aber ihm ihr abgeneigtes und zu ihrem heimath-

lichen Freunde hingewandtes Herz zeigen 12—14. Aber mit welchen Künsteleien muß dieser Sinn zu Tage gefördert werden! So lange der König an der Tafel ist, soll heißen, so lange der König sich nicht in das Frauengemach wandte und mir durch seine Nähe lästig ward — gab meine Narde ihren Duft: befand ich mich wohl im Andenken an meinen Freund, der meine Narde ist, jetzt aber verfliegt dieser Duft. Das Folgende soll nun auf den abwesenden Freund bezogen werden. Hat aber der Dichter, welcher uns die beiden redenden Personen darstellt, irgend einen Wink dazu an die Hand gegeben? Die Cypertraube Engeddi's ist wie die Herbstzeitlose Saron's kein solcher Fingerzeig, eben so wenig wie die Hybläischen Bienen Virg. eclog. I, 55. je dem Tityrus ein Schlaflied gesungen haben, und tausend Aehnliches. Wenn man nun das Folgende liest: Sieh' schön bist du, meine Holde! und die Jungfrau erwiedert: O du bist schön, mein Geliebter! da soll man nicht an die nächste, sondern an eine abwesende Person denken. Ebenso deutlich ist der Wettstreit der Liebenden, der dann folgt. Sinkt sie vielleicht auch in des Abwesenden Arme? Nein, sagt man, sie wünscht nur von ihrem abwesenden Freund umschlungen zu seyn. Dabei will man aber doch, daß sie ohnmächtig hinsinken soll V. 5.; und wenn nun folgt: seine Linke mir unterm Haupt, so soll das nur ein Wunsch seyn. Ich glaube nicht, daß die Jungfrau wirklich so nervenschwach gewesen ist, ihre Liebeskrankheit ist schon geheilt, indem der Geliebte sie feurig umschlingt. So wie der 6te V., so ist auch das Schlummerlied falsch gedeutet, wie in der Erklärung nachgewiesen ist. Sed labor longius.

Kap. I, 9. — II, 7.

V. 9. לְסֻסָתִי בְּרִכְבֵי פַרְעֹה — Meinem Roß an Pharao's Wagen gleich ich dich. — An diesem Bilde hat schon Mancher Anstoß genommen. Rosenmüller (Keils

und Tzschirners Analekten 3 Stück S. 159.) rechnet dies unter die Stellen, welche eigentlich verstanden Unsinn seyn würden. Allein das Bild ist nicht bloß orientalisch, sondern auch Griechen und Römer gebrauchen dasselbe. Theocrit. Idyll. 18, 30. 31. vergleicht die Helena mit einem thessalischen Roß ἢ ἅρματι Θεσσαλὸς ἵππος. Horat. od. III, 11. 9—12. sagt von der Lyde:

Quae, velut latis equa trima campis,
Ludit exsultim metuitque tangi,
Nuptiarum expers, et adhuc protervo
Cruda marito.

Viel gewöhnlicher ist die Vergleichung eines jungen muthwilligen Mädchens mit einem noch ungebändigten Rinde Horat. od. II, 5. 1 seq. Hom. Odyss. VI, 109. 228. παρθένος ἀδμής, Catull. LXVIII, 118., wo gesagt wird, daß Protesilaus die Laodamia zuerst das Joch zu tragen gelehrt habe. Eine unverheirathete Jungfrau nennt Aristoph. Lysistrat. 217. Aeschyl. Agam. 254. ἀταύρωτος. Anacreon LXI

Πῶλε Θρηϊκίη — Νῦν δὲ λειμῶνάς τε βόσκεαι
Κοῦφά τε σκιρτῶσα παίζεις.

So nennt Theocr. XI, 21. die Galatea μόσχω γαυροτέραν vgl. Eurip. Hec. 526. Androm. 711. 1167. Horat. od. II, 8, 21. So sagt Metenebbi Jos. v. Hammer S. 129. von den Beduininnen: Großäugigt sind sie wie die wilden Kühe. Aehnlich S. 391. 332. Bekannt sind ja sowohl bei den Klassikern als den Hebräern die Vergleichungen rüstiger Krieger mit Löwen oder Stieren Gen. 49, 6. Num. 23, 22. Deut. 33, 17., ja mit einem starken Esel Gen. 49, 14. S. Excerpt. Hamas. Schult. p. 364. قريع الدهر der Hengst seiner Zeit für Held. Die arabischen Dichter vergleichen zuweilen die Schleppe der Weiber mit Roßschweifen. Amralk. Moall. V. 61. Amralkeis bei Reiske ad Tharaph. p. 84. lin. 17. Van Kooten dissert. ad non-

nulla cant. cant. loca praes. Ravio Ultraject. 1774. Dies wird hinreichend seyn, zu zeigen, daß das Alterthum nicht anstößig fand, was einige Gelehrte so anstößig finden. Wir können das Bild nicht wörtlich übertragen, ohne anstößige Nebenideen zu veranlassen, was doch dem alten Dichter ganz fern liegt. Um aber die Sache ganz auszureden, so sind die Alten genauer im Genus als wir, und daher mußte סוּסָה stehen. Auch bei neuern Dichtern, z. B. Shakespeare, habe ich das Bild gefunden, jedoch hier mit dem sichtbaren Streben, solche Nebenideen hervorzubringen, die hier fern liegen. Das Bild paßt aber vorzüglich in Salomo's Munde, denn er führte zuerst gegen das mosaische Gebot die Pferdezucht in Judäa ein, und trieb eigentlich einen großen Pferdehandel 2 Chron. 9, 28. 1, 16. 17. Vgl. Michaelis mosaisches Recht. 3. Band Anhang. Gesen. Com. zu Jes. 2, 7. Daher ist es sehr natürlich, daß diese neue und prachtvolle Erscheinung von muthigen Rossen am Wagen des Königs, wo man sonst nur Maulthiere zu sehen gewohnt war, zu einem poetischen Bilde wurde. Sodann ist dieser Zug wirklich ein guter Fingerzeig für die historische Wahrheit unseres Liedes und ein Beweis für die Gleichzeitigkeit des Verfassers. Salomo erhielt seine Rosse und Wagen von dem ihm verschwägerten ägyptischen König (1 Kön. 3, 1.), er schuf sich 12,000 Reiter und 1600 Streitwagen, wie natürlich also, daß der Dichter ihm dies in den Mund legt, zumal da Salomo gewiß glaubte, hierdurch nicht allein seinen Glanz, sondern auch seine Macht erhöht zu haben. —

Es leuchtet ein, daß der stolze Gang, das Tragen des Halses (Hiob 39, 19.) von einem muthigen Roß hier den Vergleichungspunkt darbietet; denn darauf geht der Dichter gleich im folgenden Verse über. Die LXX hat ἡ ἵππος, dies kann sowohl Stute als Reiterei heißen, daher die Vulg. equitatus. Ebenso der R. Salomo קִבּוּצַת סוסים collectio equorum. Mit Unrecht wollen einige Ausleger das Suff. סוסתי nicht anerkennen, und halten es entweder

für י paragog. oder punktiren לְסוּסָתִי. רכב. Der Plur. kommt nur hier vor. Man kann es hier Wagen übersetzen oder besser Gespann, wie 2 Sam. 8, 4. 10, 18. 2 Kön. 7, 14., welche Bed. auch das Arab. رِكَابٌ hat. Schultens Excerpt. Ham. p. 340. Tograi V. 9. Wilmet ad Antar. Moall. V. 10. p. 133. und 236. Ebenso das Syr. ܪ̈ܟܒܐ. — Meine Holde, dem muthigen Roß am Zeuge Pharao's, d. h. dem Wagen oder im Gespann, welches ich vom Könige Pharao erhalten habe — gleiche ich dich.

V. 10. Schön sind deine Wangen in der Perlenschnur. לְחָיַ. Stammwort לחה schön seyn, denn die Wangen sind besonders ein Sitz der Schönheit, indeß begreift das Wort zugleich das Kinn in sich, daher das Arab. لَحْيَةٌ auch für Bart steht. בַּתֹּרִים. Die Lxx und Vulg. haben כַּתֹּרִים gelesen, denn sie übersetzen ὡς τρυγόνος, sicut turturis. Allein es ist hier offenbar ein Frauenschmuck, und die Grundbedeutung nach Est. 2, 12. ordo, series läßt uns auf eine Korallenschnur schließen. Bochart. Hieroz. II, 56. Syr. ܓܕܘܠܐ etwas gedrehtes d. i. torques. Kimchi erklärt es durch פנינים Perlen. So hat auch die Vulg. V. 11. muraenulae übersetzt, ein Halsband, worauf Korallen und Metallstücke in der Form kleiner Muränen gezogen sind. Vgl. die Erklärung einiger Rabbinen zu Ezech. 27, 24., angeführt von Celsius im Hierob. I. S. 115. Man könnte also לחי für Kinn nehmen und ein Halsband verstehen, oder nach Niebuhr Reisebeschr. I. S. 163. eine Art von Kopfputz oder Binde, die zu beiden Seiten ins Gesicht herabhängt und mit Korallen und dergleichen geschmückt ist. Zu erwähnen ist noch, daß Aben Esra und nach ihm Velthusen den Dichter zur Vergleichung des Kopfputzes mit dem Pferdeschmuck übergehen lassen. Allein das ist gegen alle Analogie; die hebräischen Dichter führen

nie ein Bild so weit aus, der Vergleichungspunkt lag nicht in dem Roß und dem Mädchen, sondern im stolzen Tragen des Halses, daher kann auch der Pferdeschmuck hier gar nicht in Betracht kommen. Interessant ist hier die Vergleichung von der so eben angeführten Stelle im Horaz III, 11. 9—11., wo manche Ausleger ebenfalls das nuptiarum expers etc. noch mit auf das Roß beziehen, da doch offenbar der Dichter hier schon das Bild hat fallen lassen.

בַּחֲרוּזִים, Syr. ܡܘܪܙܐ series margaritarum, das Stammwort nach dem Arab. durchbohren und anreihen. خرزة Perle, خريزى Perlenhändler. Sieh Hartmann linguistische Einleitung S. 221. 296. So erklärt es auch Kimchi: הם אבנים טובות ומרגליות נקובות מחוברות בחוט, d. h. Edelsteine, die durchbohrt und auf einem Faden angereiht sind. Zur Bestätigung dieser Bedeutung führe ich einige Stellen aus dem **Barhebraeus** an. **Chron. Syr. p. 187. lin. 2.** ܡܐܢ̈ܐ ܕܕܗܒܐ ܘܕܣܐܡܐ ܕܡܘܪܙܝܢ ܒܟܐܦ̈ܐ ܝܩܝܪ̈ܬܐ, eigentlich goldene und silberne Gefäße, welche durch Reihen von Edelsteinen geschmückt waren; p. 247. lin. 5. ܟܘܪܣܝܐ ܡܕܗܒܐ ܕܡܘܪܙܐ ܒܟܐܦ̈ܐ ܝܩܝܪ̈ܬܐ, ein vergoldeter Thron, der mit einer Reihe von Edelsteinen besetzt war; p. 487. lin. 9. ܡܥܛܦܬܐ ܕܡܘܪܙܐ ܒܟܐܦ̈ܐ ܝܩܝܪ̈ܬܐ. Dieses Beispiel ist hier besonders tauglich, weil nach **Ephraem Syr. op. Tom. III. p. 215. Asseman. bibl. or. I, 110. 369. Barh. Chron. Syr. p. 10. lin. 3. p. 389. lin. 19.** ܡܥܛܦܬܐ besonders Halsgeschmeide sind. Es wären also Halsgeschmeide, wo neben goldenen und silbernen Platten auch Edelsteine auf einem Faden gezogen sind. **Barh. Chron. p. 598. lin. 10.** ܐܣܪ̈ܐ ܡܪܙܝܢ ܒܝܩܢܬܝܢܐ ܘܒܟܐܦ̈ܐ ܝܩܝܪ̈ܬܐ Gürtel mit einer Reihe von Hyacinthen und Edelsteinen besetzt. Man kann hier auch eine Glosse des **Zouzen.** zu

Amrlk. Moall. V. 62. vergleichen, wo جَزْعٍ مُتَصَّل durch خرز erklärt wird. Vergleichungen aus dem neuen orientalischen Frauenputz giebt Velthusen S. 178.

V. 11. נְקֻדּוֹת. נָקֹד steht Gen. 30, 32. von gesprenkelten Schaafen; نقط durchstechen, Chald. punktiren. Daher sind es hier kleine Buckeln oder Punkte von Silber an dem Halsgeschmeide. Die Lxx μετὰ στιγμάτων ἀργυρίου, Symm. ποικιλμάτων, Syr. ܕܣܐܡܐ ܐܟܡܫܐ, das Verb. ܐܟܡܫ hat ebenfalls die Bed. adspersit, falsch ist daher die von Castelli angegebene Bedeutung: bractea, lamina. Das Wort kommt noch Knös Chrest. p 98. in der Bed. effusus vor, und in Etp. Asseman. bibl. or. II, p. 250: überspritzen, von einem übervollen Gefäß.

V. 12. Die Jungfrau unterbricht ihn, und darin besteht gerade eine der größten Schönheiten dieser Gedichte, daß einer immer das Lob auf den andern fein zurückschiebt, obgleich die Antwort der Jungfrau nach unserem Geschmack wohl ein wenig unzart ausfallen möchte. Sinnig ist indeß alles unter Blumenduft versteckt. — An diesem V. ist übrigens viel erläutert und zugleich verdunkelt worden. Wir wollen zuerst auf das Einzelne sehen. עד ש׳ für עד אשר kann heißen als terminus ad quem, bis daß Hoh. 2, 8. Lxx ἕως οὗ oder so lange als Hiob 1, 18. מֵסַב von סבב um einen Ort herumgehen, daher מוסב Umgang am Hause cochlea, sodann auch den Tisch umgeben accumbere 1 Sam. 16, 11. Davon ist also מֵסַב ein in einem Kreis gestellter Divan der Morgenländer, Tafelrunde. Im Chald. ebenso häufig. Buxtorf. lex. chald. p. 1415. corona comedentium, Lxx ἀνάκλισις, Vulg. accubitus. So lange der König auf dem Polster der Tafelrunde (ruht), giebt meine Narde ihren Duft. Vulg. Lxx. Mercier p. 611. Die Orientalen lieben besonders beim Gastmahl den Geruch von köstlichen Salben. So wie nun im Folgenden der Geliebte mit einem Myrrhen=

strauß verglichen wird, so vergleicht sich hier die Jungfrau mit einer Narde wie nachher II, 2. mit einer Lilie. Sie ist dem Könige selbst eine Narde, so wie früher V. 3. sein Balsam zu ihr hinüberduftete.

נֵרְדְּ Andropogon Nardus Linn., ein wohlriechendes Bartgras, dessen Blätter wie Aehrenbüschel nahe an der Wurzel hervorsprießen. Bei den Alten war besonders die Nardus Indica berühmt. Plin. Hist. N. 12, 12. Es gab aber auch in Syrien eine Narde, die Plinius nicht so sehr schätzt. Vgl. Dioscor. I, 6. Catull. Tyrio madefactus tempora nardo. Aus der Blüthe wurde das kostbare Nardenöl gepreßt Marc. 14, 3. unguentum nardi spicatae, womit man auch den Wein würzte. Nach Plin. XIII, 1. begriffen die Alten noch mehrere wohlriechende Kräuter unter diesem Namen. Celsius Hierobot. II, 1—11. Jones recherches Asiatiq. trad. de l'Anglois par A. Labaume. Paris 1805. Tom. II, 445 seq. Saumaiss exercit. Plin. II, 1059 seq. — Der Sinn dieses Satzes ist klar und man begreift nicht, warum viele Ausleger lieber so ganz gezwungene Erklärungen aufgestellt haben. Velthusen, welcher überall die medicinischen Kräfte sieht, übersetzt: Meine Narde duftet so stark, bis der König sich umdrehen muß. Die Jungfrau will den König nicht wegbannen, er soll ja gerade an ihrer Brust ruhen. Eine Folge der Schäferhypothese. Sodann soll מְסַב chald. Infin. seyn; zwar haben einige Verb. עע die Form סַב Jer. 5, 26. Jes. 45, 1.; aber das מ vor dem Infin. ist im Hebr. ohne Beispiel, es müßte auch wenigstens מִסֹּב heißen. Wie corrupt aber wäre doch dieser Gedanke ausgedrückt, wenn es so heißen sollte, wie Velthusen will! Andere: „bis der König sich zu mir wendet, oder selbst bis zum König drang meiner Narde Duft", beides den Worten entgegen. Döderlein glaubt, daß hier die Lebensart am königlichen Hof mit der ländlichen Lebensart verglichen werde und übersetzt: Dum rex in refrigerio suo versatur (inter odores), ego suavem auram liberius haurio nardo odorem diffundente.

Wie aber das in den Worten liegen kann, wird wohl schwerlich Jemand begreifen. Noch andere gezwungene Erklärungen bei Hug und im Repertor. VII. S. 218. 219. 17, 136., wo נרדי für נרד und V. 12 und 13. zusammengenommen sind: Während der König an der Tafel ruht, duftet die Narde, so wie mein Lieber an meinem Busen als ein Myrrhenstrauß.

V. 13. So wie sie dem König eine Narde ist, so ist er ihr ein Myrrhenstrauß, eine Cyperblume. Ich bekenne mich gern zu denen, die Velthusen so eifrig bekämpft, weil sie die Antwort der Jungfrau etwas verdächtig finden. Das Unschickliche in dem בֵּין שָׁדַי יָלִין läßt sich nach unserem Geschmack wohl nicht ganz wegräumen, wenn gleich יָלִין gewiß nur in der dichterischen Anwendung verweilen (vgl. Schultens zu Hiob 17, 2. 19, 4) gedacht werden muß. Auf jeden Fall ist gewiß, daß das Bild von dem Myrrhenbüschel, den sie an ihren Busen stecken will, eine Nebenidee gleichsam erdrückt. צְרֹר ein Bündel, Päckchen, Beutel, überhaupt etwas Zusammengefaßtes, daher kann es hier auch ein Blumenstrauß seyn. **Vulg. fasciculus Myrrhae.** מֹר die Myrrhe, ein akazienähnlicher Strauch, der besonders in Arabien zu Hause ist. **Dioscor. I, 133. Plin. XII, 15.** Aus dieser Staude träufelt ein weißer Balsam, der bitter von Geschmack, aber köstlichem Geruch ist. Man führte diesen Balsam auch in ledernen Beutelchen mit sich unter der Brust, was bei den Griechen ὑποθυμίδες hieß, theils als Riechfläschchen בָּתֵּי נֶפֶשׁ, wie sie die hebräischen Damen Jes. 3, 20. tragen, oder als heilsames Mittel gegen Brustbeklemmung. **Dioscor. de re med. I, 6. Celsii Hierob. I, p. 520.** Hartmanns Hebräerinn I, S. 301 f. Velthusen hat hier und an andern Stellen viel von Amuleten zusammengehäuft, die zwar jetzt im Orient gewöhnlich sind, im A. T. aber kaum anders als Jes. 3, 20. vorkommen dürften. Weswegen man hier darauf verfallen sollte, ist nicht zu begreifen. Ich möchte hier lieber an Blüthen der Myrrhe

denken, weil אשכל כפר gleich darauf folgt, und ein Strauß wohlriechender Pflanzen häufig am Busen getragen wird. Daß die Myrrhe übrigens zu dieser Zeit in Palästina gezogen wurde, ist wohl nicht zu bezweifeln, wenigstens hatte der König sie gewiß in seinen Gärten. Auch wissen wir wenigstens von der Gegend bei Jericho, daß sie sehr reich an Balsamgewächsen war. Joseph. bell. jud. IV, 8, 3. Arch. 14, 4.

V. 14. אֶשְׁכֹּל הַכֹּפֶר. Das Wort אשכל bedeutet jede Beerentraube; soll es Weintraube heißen, so steht הַגֶּפֶן Hoh. 7, 8., oder עֲנָבִים Num. 13, 24. dabei. Deshalb haben sich Aeltere unnöthig über die Weinart כֹּפֶר abgemüht. Es giebt über diese Pflanze besonders zwei Ansichten. 1) Lxx. Vulg. *βότρυς τῆς κύπρου*, botrus cypri. Der hebräische Name hängt offenbar mit dem Griechischen zusammen, wie כּוֹרֶשׁ und *Κύρος*. Diese Pflanze kommt noch Hoh. 4, 13. vor und ist die Cyperblume, Alhenna der Araber (حِنَّاء), wie Kimchi bezeugt, (vgl. Wilmet not. ad Antar. Moall. p. 212.) Lawsonia inermis des Linné. Sie hat traubenförmige, weiße oder vielmehr aschgraue Blüthen. Dioscor. I, 124. *ἄνθη λευκά, βοτρυώδη, εὐώδη*. Es gab davon zwei Arten, die Askalonische und Kanopische. Plin. XII, 24. 15, 14. Ein Aufguß von den Blättern dient den Morgenländern zu einer glänzenden, hellrothen Tinktur der Hände und Haare, was auch schon den Alten bekannt ist. Wilmet ad Antar. Moall. p. 204. 212. Amrlk. Moall. v. 37. 60. Jones poës. Asiat. p. 102. de Sacy Chrest. III. p. 54. Es ist die lieblichste Blume im Orient, das zeigt schon ihr Name. Für diese Ansicht sprechen Celsius Hierob. P. I. p. 223. Oedmann vermischte Sammlungen aus der Naturkunde, Heft 1. Kap. 7. H. 6. S. 102. Velthusen S. 198. Hartmanns Hebräerinn I, 69—73. S. 321. Forskal flor. Aegypt. p. CX. Russel Naturgeschichte von Aleppo mit Anmerkungen von Gmelin 1. 134. Daß die Cyperblume übrigens bei

Jericho wuchs, bezeugt Joseph. de bell. Jud. IV. 8. §. 3. und Plin. 14, 24. sagt, daß sie in Syrien sehr häufig sey. 2) Herder, Michaelis Supplemm. 1335., Eskuche, Kleuker vergleichen das Arab. كُفُرَّى die Palmtraube in der ersten Zeit ihres Wachsthums, wo die Beeren noch eng zusammengepreßt sind. Dafür spricht auch, daß Engeddi reich am Palmen war. Es scheint jedoch, daß die Alhennablume hier besser zu Narde und Myrrhen paßt, wozu noch kommt, daß die Araber noch jetzt die Alhennapflanze auch Kofer nennen. Sonnini Reise nach Aegypten Th. 1. K. 16. Noch andere haben an Weinblüthe gedacht wegen כַּרְמֵי, aber כֶּרֶם heißt jedes fruchtbare Land.

עֵין גֶּדִי (Bocksquelle). Der ältere Name war nach Hieronymus das Gen. 14, 7. vorkommende חַצֲצוֹן־תָּמָר, d. h. Beschneidung der Palme. Schon dies führt auf eine palm- und wasserreiche Gegend. Plin. V, 17. nennt die Stadt Engaddum und zu Hieronymus Zeit war sie noch ein sehr großes Dorf. Sie lag in der Wüste Juda Jos. 15, 62. und zwar am todten Meere, wie aus Ezech. 47, 10. hervorgeht. Dies ist von neuern Reisenden bestätigt, welche etwa in der Mitte des westlichen Ufers einen kleinen Vadi, der noch denselben Namen, Aindschiddi, führt, von Hebron herunterkommt und mit dem Kedron parallel fließt, gefunden haben. Das Thal dieses Vadi ist also wahrscheinlich das Thal Eschkol bei Hebron, wo von alten Zeiten bis jetzt vorzüglicher Wein wächst. Num. 13, 23 – 24. Hasselquist S. 257. Dieser will sogar den Salomonischen Weinberg noch dort getroffen haben, vielleicht hat er auch die beiden Gazellen darin gesehen. Uebrigens hat die Gegend rauhe Felsen und Klüfte, wie fast das ganze Ufer des todten Meeres. Bachiene Palest. II, 2. §. 311. Bochart Hieroz. I, 720. Reland Palaest. p. 763. Celsius Hierob. II, p. 488—494. Gewöhnlich wird Engeddi zu weit nördlich in die Nähe von Jericho versetzt, was aber

sicher falsch ist. — Der Zusatz in den Gefilden oder Weinbergen von Engeddi wäre gar nicht zu erklären, wenn man nicht annehmen wollte, daß hier besonders die Alhennapflanze wuchs; eine solche Bezeichnung eines Produktes ist im Alterthum zu gewöhnlich, als daß es einer Citation bedürfte. Andere glauben, daß der Dichter dadurch den Geburtsort der Jungfrau habe anzeigen wollen, aber mit welchem Recht?

V. 15. Zur Beschreibung weiblicher Schönheit darf der unschuldige Blick der Tauben, das schüchterne Wesen der Gazellen dem Orientalen nie fehlen Hoh. 4, 1. עֵינַיִךְ יוֹנִים. Dies kann man elliptisch auffassen statt עֵינַיִךְ עֵינֵי יוֹנִים deine Augen sind Augen der Tauben, vgl. Ψ 18, 34. Nur selten erscheint die Construktion so aufgelöst wie Jes. 21, 3.; statt eines Theils wird die ganze Sache genannt. Ebenso bei den Klassikern, vgl. Gesen. Lehrg. 852. Es pflegt aber dann die Vergleichung durch כ bezeichnet zu seyn, und wie aus der Stelle 5, 12. klar wird, sind die Augen mit den Tauben selbst verglichen. רַעְיָה ist unserem Dichter eigenthümlich, sonst רְעוּת oder רֵעָה.

V. 16. עַרְשֵׂנוּ רַעֲנָנָה Unser Lager grünt. Man kann רַעֲנָן als Bild des Glücks überhaupt nehmen. Unser Ehebette ist glücklich, nach morgenländischem Sprachgebrauch: non infoecundus lectus noster est, multos liberos procreabimus. עֶרֶשׂ kann aber auch wie מִטָּה einen Polstersitz bedeuten, und da nun das Folgende wahrscheinlich die Beschreibung eines Gartensitzes ist, so muß man dies gewiß wörtlich fassen: unser Sitz ist grün, wir ruhen auf einer schönen grünen Rasenbank.

V. 17. Auch Cedern und Cypressen betrachtet die Jungfrau als ein Haus. Hier in freier Natur dient uns die grüne Rasenbank statt des Polsters, und die Cedern und Cypressen, wie viel schöner sind sie nicht, als Paläste und Säulengänge? Vgl. Theokr. 15, 119.

אֶרֶז. Noch jetzt führt die Ceder denselben Namen am Libanon, ihrem eigentlichen Vaterlande. Niebuhr Arab. 149. Im Aram. werden ähnliche Baumarten davon nicht ausgeschlossen, wie Fichten und Edeltannen. Sie erheben sich zu einer erstaunlichen Höhe, das Holz ist sehr fest; die reichen Römer gebrauchten es als Luxusartikel zum Brennen im Kamin, wegen seines angenehmen Geruchs. Celsius Hierob. I. p. 127. Die Alten verstehen aber nicht immer unsere Ceder Pinus Cedrus L., sondern gewöhnlich die Juniperus Oxycedrus des Lin. darunter. Celsius Hierob. I. p. 106—134. Die Gründe, welche Celsius gegen die Bedeutung von ארז als der wirklichen Ceder des Libanon anführt, sind richtig, jedoch sind die meisten aus den Klassikern hergenommen, so daß erst entschieden werden muß, ob der Cedrus der Alten und unser ארז einerlei sind. Ein triftiger Grund gegen die gewöhnliche Meinung kann aber aus Barhebr. Chron. Syr. p. 163. lin. 16. hergenommen werden, wo erzählt wird, daß die Häuser zu Tiflis alle aus ארזים erbaut, und als die Araber sie angezündet hätten, schnell aufgelodert seyen, da das Holz der Aers schnell auflodere und verlösche und keine Kohlen halte, wie das Holz der Eiche. — Nun möchte es wohl schwer seyn, zu Tiflis Cedern zu finden, und sodann läßt sich dies von dem festen Cedernholz gar nicht denken, wohl aber vom Holz der Tanne oder Fichte. Das Wort רָהִיט ist sehr schwer zu erklären. Das Kri רָהִיט wird durch eine Menge Codd. bestätigt, es hängt mit רַהַט Tränkrinne zusammen von רָהַט, aram. Form für רוץ wie ܪܗܛ von בוש, also eigentlich das Laufen des Wassers. Lxx. φατνώματα, Vulg. laquearia, Kimchi ambulacra in domibus. Von der Aehnlichkeit mit Wasserrinnen würden darnach wahrscheinlich bedeckte Säulengänge mit getäfelten Boden und Seitenwänden so benannt seyn. Die griechischen Benennungen haben denselben Ursprung, φατνώματα von φάτνη Krippe. (Im Arab. ist

رَفْطٌ, eine Art Binde zum Gebrauch der Frauen, s. Gol. und Michaelis Lex. Syriac. S. 852.). Solche Säulenhallen würden alsdann mit den Baumgängen eines prachtvollen Gartens verglichen seyn. Für das Ktib vergleicht Ewald S. 68. das Arab. خرط und مَخْرُوطَةٌ dolatum, caelaturis ornatum lignum, mit Versetzung der Buchstaben. Dies könnte ebenfalls eine getäfelte Decke seyn. So der Syr. ܟܪܛܐ, vgl. Gesen. Comm. zu Jes. 3, 22. Vielleicht ist das Kri aus der Dunkelheit dieses Wortes entstanden, da im ersten Gliede קורות vorausging und רהיטא im Chald. ebenfalls Balken bedeutet. Buxtorf. lex. p. 2219.

בְּרוֹת. Schon Kimchi bemerkt, daß dies die aram. Aussprache für בְּרוֹשׁ sey. Syr. ܒܪܘܬܐ, Lxx. κυπάρισσος. Die Cypresse ist ein mächtiger hoher Baum, den schon Sir. 24, 13. sich bis zu den Wolken erheben läßt, welches Bild auch Hasselquist gebraucht. Für die Cypresse spricht Faber Archäol. 370. Aquila behält den Namen βοϱατιναι bei und Plin. 12, 17. nennt einen Baum beruta, der Cypresse ähnlich — odore cedri proximus. Gewiß ist, daß diese Gattung besonders zum Auslegen gebraucht wurde, wegen der schönen Schlingungen der Adern. Celsius Hierob. I. p. 99. Auch wird sie stets unter die edelsten Holzarten des Libanons gerechnet neben den ארזים, s. Celsius I. p. 91. Sie gehörte also gewiß zu dem Geschlechte der Tannen und Fichten.

Kap. II, 1.

אֲנִי חֲבַצֶּלֶת הַשָּׁרוֹן. Zu verwerfen ist die Etym., die Velthusen von חבצלת aufstellt; er leitet es von خبص mischen und צֵל Schatten ab, und wendet dies auf die Tulpe an, welche die buntesten Schattirungen von Farben

darbietet, und in mehrern Gegenden Judäas wild wächst. Aber ist Schatten und Schattirung so nahe verwandt oder das letztere im Orient unter diesem Namen bekannt? Hebr. 10, 1. wird σκιά Schattenriß dem εἰκών wirklichem Gemählde entgegengesetzt; allein wie wenig man dies nach unserm Sinne auffaßte, zeigt die Peschito, die εἰκών durch ܩܢܘܡܐ res ipsa erklärt. Velthusen will zugleich, daß das Syr. ܚܡܨܠܝܬܐ mit Verwechselung des ܡ und ܒ dasselbe sey. Aber obgleich der Syr. חבצלת so erklärt, so würde dies doch schlecht zu der Ableitung passen, denn בצל ist im Syr. ja ܒܨܠܐ. Dies Wort ist den syr. Lexikographen aber selbst unbekannt, Michaelis bestimmt es durch ἐφήμερον, hermodactylus, vielleicht die Iris pseudacorus des Lin.? in den Suppll. 659. aber als Colchicum autumnale. Gesenius in seinem Comm. zu Jes. 35, 1. hat sich für das letztere entschieden, und es von בָּצָל Zwiebel mit vorgesetztem ח (vgl. Lehrg. 863.) abgeleitet. Die Herbstzeitlose ist eine crokusartige, weiße und violette Wiesenblume; sie trägt im Herbste ihre Blumen und erhält erst im Frühling Blätter. Die Verss. schwanken; Lxx. ἄνθος, Vulg. flos, Chald. Kimchi ורדא und ורד Rose, Arab. وَرْد. Für die Narzisse sprechen Celsius Hierob. I. p. 488—493. und Bochart. Hieroz. I. p. 533. 534. שָׁרוֹן. Nach Hieronymus und Eusebius führten diesen Namen zwei Ebenen, die eine zwischen dem Berg Tabor und dem See Tiberias, die andere war der fruchtbare Küstenstrich von Cäsarea bis Joppe. Hier wäre wahrscheinlich die erstere zu verstehen, weil die Lieder so oft die Gegend am nördlichen obern Jordan erwähnen. Dieselbe Bemerkung, welche wir 1, 14. machten, gilt auch hier; der Dichter giebt der Blume einen bestimmten Platz, wo sie vorzüglich wächst. Die Lxx. und Vulg. allgemein flos campi, was Bochart Hieroz. I. p. 609. lieber will. Der Syrer hat

ܫܘܫܢܢܠ ܫܪܘܢܐ. Schon Kleuker und Bochart haben vorgeschlagen ܫܪܘܢܐ, was auf jeden Fall das Richtige ist, denn so wird Saron Jes. 33, 9. 65, 10. geschrieben, sonst wie Act. 9, 35. ܠܣܪܘܢܐ; daraus erhellt, daß der Einwurf im Repert. 8, 274. falsch ist. שׁוֹשַׁן. Aben Esra und Kimchi leiten es von שֵׁשׁ ab, weil die Lilie immer 6 Blätter habe, näher liegt שׁושׁ, was nach den Deriv. wahrscheinlich weiß seyn bedeutet. Der Name *σούσινον* für Lilie ist auch bei den Griechen bekannt. Dioscor. 3, 116. Athen. 12, 1., wobei sie anführen, daß sie auch *κρινόν* heiße und daß Susa davon benannt sey. Es gab im Orient verschiedene Gattungen, z. B. purpurfarbene Diosc. III, 16. Plin. XXI, 5., die man Narcissen nannte; sie sind in Palästina sehr häufig Hoh. 2, 16., daher vergleicht sich die Jungfrau bescheiden mit einer so gewöhnlichen Blume, aber der Geliebte steigert sogleich in diesem äußerst lieblichen Wettstreit das Bild, ja eine Lilie unter den Dornen bist du. — Vgl. Celsius Hierob. I. p. 383—392.

Mit diesem lieblichen Wettstreit kann man eine Stelle des Hafez vergleichen bei Jones P. A. p. 177.

O Rose, wo bleibst du vor seinem lieblichen Gesicht,
Dieses ist Moschus, du aber hast Dornen.

Balsam, wo bleibst du vor seinem sproßenden Bart,
Dieser blüht, du aber verwelkest.
O Cypresse des Hains, wie kannst du dich messen
Mit seinem erhabenen Wuchs.

V. 3. תַּפּוּחַ von נפח duften. Man hat nicht nöthig, mit Velthusen und andern von dem gewöhnlichen Apfelbaum abzugehen, obgleich das Wort auch von Granatäpfeln z. B. Prov. 25, 11. gebraucht wird, die am See Tiberias ganze Wälder bilden. Bemerkenswerth ist übrigens, was die malus cydonia bei den Alten für eine Rolle in Liebesverhältnissen und Ehebündnissen spielt, vgl. Celsius Hierob.

I. p. 263 seq. Der Geliebte wird genug geehrt, wenn ihn die Jungfrau durch den herrlichen Apfelbaum von wilden Stämmen עֲצֵי יָעַר unterscheidet, vgl. Theocr. V, 92 seq. חִמַּדְתִּי וְיָשַׁבְתִּי, ein Hendiadyoin, in seinem Schatten begehre, wünsche ich zu sitzen; wie Asseman. or. bibl. III. 1. 54. Sie ܢܩܦܘܢܗ ܘܢܩܦܘܢ wagen zu behaupten. Vgl. Zach. 1, 11. — und seine Frucht ist meinem Munde süß. Chald. רְגִיגַת לְמִתַּב.

V. 4. Die Kap. 1, 3. gegebene Erklärung bestätigt sich hier als die richtige, בֵּית הַיָּיִן ist hier ein Haus der Lust und Freude, vielleicht bezeichnet es eigentlich domus convivii. Repert. VIII, 279., wie auch סֹבֶא Jes. 1, 22. Wein, Hos. 4, 18. aber ein Zechgelag bedeutet. Zu vergleichen ist 1, 4: Der König hat mich in sein Gemach geführt, welches hier als ein Haus der Lust und Freude erscheint. So ladet Prov. 9, 5. die Weisheit die Menschen in ein Haus des Weins, was doch wahrhaftig kein Weinkeller ist. Die Vulg. mit ihrer cella vinaria hat hier zu allerlei Unsinn geführt. Man denke sich einen Weinkeller, wo der dicke Amor das Aushängeschild ist, um Herders Worte zu gebrauchen, und urtheile! *) Etwas anders faßt es Döderlein auct. 193. Ruperti symbol. p. 48. Er macht mich trunken vor Liebe, vgl. 5, 1. und 2, 5. *μεθύσκομαι ἔρωτι*.

דֶּגֶל von דָּגַל glänzen, Feldzeichen, Panier. Sein Panier über mir ist die Liebe, seine Liebe beschützt mich. Das Panier ist hier der Apfelbaum, unter dessen Schatten sie zu sitzen wünscht. Grotius drückt diesen Sinn mit einer etwas andern Wendung aus: Milito sub ejus vexillo, cui inscriptus est amor. Noch anders Michaelis ad Lowth p. 608. et vexillum ejus contra me est amor i. e. op-

---

*) Uebrigens hängten die alten Weinschenker nach einem Scholion des Zouzeuius zum Moall. des Lebid V. 58. nicht einen Amor, sondern einen Krug aus.

pugnat me sub vexillo amoris. Ebenso Döderlein. Noch andere, wie Hug, Ammon, Umbreit drücken hier, wie 1, 4., gegen den Sprachgebrauch einen Wunsch aus. Die erste Erklärung bleibt immer die einfachste und natürlichste. Merkwürdig ist die Lesart der Lxx. εἰςάγετέ με εἰς οἶκον τοῦ οἴνου, τάξατε ἐπ' ἐμὲ ἀγάπην. Sym. Syr. Arab. Sie lesen also הֲבִיאֻנִי und וְדִגְלוּ, wahrscheinlich wegen der folgenden Imper. Dieser Lesart folgt auch Velthusen: Bringt mich zurück in meine Winzerhütte und spiegelt mir Liebe vor. (Aehnlich das Repert. VIII, 280 nach der Bed. von دجل täuschen — denn seine Verstellung ist Liebe). Das Arab. دجل aber und das Syr. ܕܓܠ mit ܥܠ hat die Bed. hinterlistig gegen Jemanden handeln und ist intransitiv, vgl. Asseman. B. O. III. 1. 595. Allein ungeachtet die Lesart ganz falsch ist und die Vulg. und Chald. schon die masor. Punktation befolgt, giebt die Erklärung auch durchaus keinen Sinn, wenn man nicht nach der Schäferhypothese alles durcheinander wirft. Ewald endlich hält sich genauer an den Worten, bezieht es aber ebenfalls auf den Schäfer: Er führte mich in den Weinberg und sein Panier war über mir die Liebe. Es soll eine Reminiszenz an die frühere schöne Zeit seyn, wo der Schäfer sie so oft in den Weinberg zu führen pflegte. Dies erlaubt aber der ganze Zusammenhang nicht; das, was die Jungfrau sagt, muß auf den bezogen werden, mit dem sie spricht, und dies ist der König. Uebrigens ist dagegen, daß בית יין Weinberg erklärt wird, das einzuwenden, daß dies ja sonst häufig in unsern Liedern durch כרם bezeichnet wird. Indessen könnte man den Oelberg, der Zach. 14, 4., wo er durch ܛܘܪܐ ܕܙܝܬܐ, Act. 1, 14. Luc. 22, 39. aber durch ܒܝܬ ܙܝܬܐ ausgedrückt wird, dafür anführen.

V. 5. סָמַךְ stützen, unterstützen, wie סָעַד לֵב Ps. 104, 15. stärken, erquicken. אֲשִׁישׁוֹת steht Hos. 3, 1. mit עֲנָבִים

zusammen in Bezug auf den Götzendienst, hier zur Erquickung. 2 Sam. 6, 19. vertheilt sie David unter das Volk, damit sie auf der Reise nicht matt werden. Vulg. similia frixa oleo und der Chald. אֶשְׁישִׁין Exod. 16, 33. placentae frixae. Daraus scheint am wahrscheinlichsten, daß es Traubenkuchen waren, aus getrockneten Weintrauben bereitet. Die Versionen schwanken. Lxx. μύρα, Aquil. Sym. ἀνακλίνετέ με ἐν ἄνθει, Peschito ܦܘܢܩܐ deliciae. Kimchi erklärt es durch מלאות היין Weinschläuche, womit van Kooten diss. p. 24. übereinstimmt, dagegen Michaelis Suppl. p. 141. Nach der Uebersetzung der Lxx. Sym. Aquil. haben einige ein Bette von jungen duftenden Kräutern verstanden, worauf man sie legen solle. Döderlein leitet es daher von اث herbae virentes ab. So viel ist gewiß, daß es eine stärkende Speise seyn soll, darauf beruht auch das סמך oder סעד mit לב, was dem Hebräer so viel ist, als einen Hungrigen, Ermatteten erquicken. In der Ableitung des Worts, in der Bedeutung Kuchen, ist man auch vielfach getheilt. Michaelis Suppl. 142. nimmt als Stammwort اش fundare, fundamenta; denn so seyen die Kuchen wegen der viereckigen Gestalt genannt. Gesenius von اش in der Bed. sternere ausbreiten. Die Grundbedeutung ist zwar gründen, wovon im Hebr. אָשִׁישׁ, im Chald. אֻשִּׁין Esra IV, 12. Grundpfosten, aber doch läßt sich die Ableitung recht gut denken, weil man im Orient den Teig gewöhnlich in die Asche, also auf den Boden wirft, um ihn zu backen. Ewald leitet es von אֵשׁ Feuer her, dessen Derivate den letzten Radical ebenfalls verdoppeln, woraus die Bedeutung Gebackenes, Getrocknetes, eben so leicht folgt. Nur geht er in den übrigen Vergleichungen von حش, חשש, ܚܫܫ zu weit, denn das sind durchaus verschiedene Stämme.

חוֹלַת אַהֲבָה der acc. adverb., ebenso wird חלה 1 Kön. 15, 23. construirt, krank an der Liebe, vor Liebe. Lxx.

τετρωμένη ἀγάπης ἐγώ. — Sie redet ihre Umgebung im Allgemeinen an, daher das Suff. masc.; aber auf die Frauen des Harems allein kann man es nicht beziehen, wie Velthusen will.

V. 7. Mit Unrecht legen Velthusen und Ewald diesen Schwur der Jungfrau in den Mund, indem sie die Hoffrauen bitte, sie, die vor Gram und Schmerz im Andenken an ihren Freund hinsinke, nicht zu stören. Würde der Dichter da wohl אִם תְּעוֹרְרוּ אֶת־הָאַהֲבָה gesagt haben, oder עַד שֶׁתֶּחְפָּץ? Auch ist der vorige V. als Wunsch von vielen Auslegern falsch gedeutet; denn unmöglich kann שְׂמֹאלוֹ תַּחַת לְרֹאשִׁי ein Wunsch seyn, und dadurch wird schon das Fut. wie unzählige Mal als praes. bestimmt. Der Schwur paßt nur im Munde des Geliebten, in dessen Armen das Mädchen unter solchen lieblichen Träumereien eingeschlummert ist. Er schwört bei den Gazellen.

צְבִי so genannt von der Schönheit ihrer Gestalt, wie sie Prov. 5, 19. יַעֲלַת־חֵן die liebliche Kletterinn und אַיֶּלֶת אֲהָבִים genannt wird. Im Arabischen giebt es sehr viele Bezeichnungen für diese Thiergattung. Unserm צביה entspricht ظبية, sodann غزال, was von den Grammatikern als ein Junges der Gazelle bezeichnet wird; sodann رشاء, und جداية ein schon erwachsenes Junges, الدعل eigentlich die Kletterinn, vgl. Wilmet ad Antar. Moall. p. 219., وحش und ريم das letztere nach Zouzenius zum Amrlk. V. 32., eine weiße Gazelle, شاة Antar. V. 57. اعصم Amrlk. V. 73. weißfüßige Gazelle. Daß übrigens die Höhen und Felder von Arabien und Palästina von unzähligen Heerden dieser Thiergattung durchirrt werden, ist eine bekannte Sache, und wird von vielen neuern Reisenden erzählt. Shaw Itiner. p. 152. Deutsch. Uebers. Hasselquist S. 564. Belon observations p. 125. ed. Paris 1585. Paulus Sammlung der merkwürdigsten Reisen im Orient P. I. S. 215. Ueber die Arten der Gazelle vergleiche man Bochart. Hieroz. tom. III. p. 353. ed. Lips. Tom. II. p. 364.

Oedmann vermischte Sammlungen aus der Naturkunde fasc. 1. p. 30. fasc. 4. p. 27. Die Gazelle ist ein ungemein liebliches Thier und gilt den Orientalen daher als Ideal weiblicher Schönheit, und Vergleichungen schöner Mädchen mit Gazellen findet man überall in ihren Gedichten. Viele Stellen sind gesammelt von Hartmann in dem Buche über die Ideale weiblicher Schönheit bei den Orientalen; von Lette in den Noten zum Caab ben Zoheir S. 98 ff. Als Grund dieser häufigen Vergleichung giebt der Scholiast Zouzen. (vgl. Wilmet ad Antar. Moall. V. 60. Amrlk. Moall. V. 31. ed. Hengstenberg) حسن اعينها وحيادها die Schönheit ihrer Augen und ihre Schnelligkeit an. Es ist schon anderswo bemerkt, daß die Perser und Araber aus diesem Grunde ihre Liebesgedichte Gasels nennen, vgl. Tograi V. 18. und so benannte auch Shehabeddin el Nawagi seine Liebesgedichte مراتع الغزلان, d. i. prata hinnulorum. Uebrigens ist das Bild der Gazelle auch bei den Klassikern nicht selten, worüber Köhlers Observat. p. 43 ff. zu vergleichen sind. Was nun diese Vergleichungen selbst anbetrifft, so ist es bald die Glätte der Haut und die vom weißen ins bräunliche spielende Farbe, welche bei den Arabern als die Farbe der Schönheit gilt, Tharaph. Moall. V. 6—8. Reiske not. ad Thar. p. 52. lin. 24. Amrlk. Moall. V. 30. ed. Hengstenberg; bald der schüchterne Blick schaamhafter Mädchen; bald die Schnelligkeit und Zartheit in ihren Bewegungen; bald das große weit gespaltene Auge der Liebenden; bald das scheue Umherblicken, wenn sie sich belauscht glauben, was mit dem Auge und dem Blick der Gazelle, mit den scheuen Biegungen des Halses, wenn sie in Gefahr ist, verglichen wird. Vgl. Lebidi Moall. V. 7. Zoheir Moall. V. 3. Amrlk. Moall. V. 31—32. Tograi V. 29. Reiske ad Tharaph. p. 120. prolog. LII. Silvestre de Sacy Chrest. Arab. III. p. 162. Jones poës. Asiat. p. 76. 77. Motenebbi ed. Jos. v. Hammer p. 11. 21. 24. 26. 36. 45. 55. 73. 74. 110. 340. 387. 402. 410. Bochart Hieroz. I. p. 889. Albert.

Schultens zum Hiob p. 1114. Daher erklärt sich nun leicht dieser Schwur, wie ihn schon Aben Esra richtig deutet, bei Allem, was hold und lieblich ist. Einen ähnlichen Schwur führt Golius aus dem Kamus an لا بظبي bei der Gazelle thue das nicht! Vgl. Hufnagel Hoheslied S. 97—108. Schwüre bei Gegenständen der Natur sind im Orient häufig und man kann sie im Uebermaaß angewendet finden im Koran Sur. 91. 92. 93. 95. So schwört der Liebende beim Frühling, bei der Narzisse, der Anemone, dem Veilchen, der Myrthe und Rose. Jones poës. Asiat. p. 163. Der Schwur ist vielfach falsch gedeutet worden. Michaelis ad Lowth Not. 127. Eure Rehchen, ihr Töchter Jerusalems, mit denen ihr spielt, sollen euch sterben, wenn—! Herder: So wahr die Gazellen ihr auf dem Felde vorbeischlüpfen und sie nicht stören.

אַיָּלָה Hirschkuh, Hindin, von ihrer Schnelligkeit benannt (איל vorbeieilen). Hasselquist fand den Dammhirsch gerade da, wo er die Gazellen häufig sah, auf dem Berge Tabor. S. 284. 342. Auch bei Engeddi mußten sie häufig seyn, denn 1 Sam. 24, 3. wird dort ein Gemsenfelsen genannt.

עוּר. Zur Verstärkung ist dasselbe Wort *) in verschiedenen Conjugg. wiederholt, indeß könnte auch wohl eine Steigerung darin liegen, das erste weckt sie nicht auf, — ja wagt sie nicht einmal. Ueber die Enallage gen. Gesen. Lehrg. S. 796. Für das אם steht 8, 4., wo der Schwur wiederholt wird, מה, zu erklären aus der verschwiegenen Drohung: Nehmt euch in Acht, wenn — אַהֲבָה. Man muß das abstr. pro concret. nehmen, und es ist nicht nöthig mit Michaelis אֲהֻבָה zu punktiren. Velthusen will dies darum nicht gelten lassen, weil das Suff. fehle; dies beweist indeß nicht; כַּלָּה, steht bei der Anrede in

---

*) Aehnlich im Syr. ܬܘܗܘ ܬܘܗܝ Asseman. III, 1. p. 107. valde obstupuerunt.

diesen Liedern immer ohne Suff. z. B. 4, 10. Auch ist es hier durchaus nicht nöthig.

Bis es ihr gefällt, d. h. bis sie von selbst erwacht. Merkwürdig ist die Lesart der Lxx. bei diesem Schwur: ἐν δυνάμεσι καὶ ἰσχύσεσι τοῦ ἀγροῦ. צְבָאוֹת und אֵילוֹת. Dies Versehen rührt nur davon her, weil sie an צָבָא dachten, die Uebersetzung ist ohne Sinn und durchaus keine Spur einer allegorischen Deutung.

K. 2. V. 8—17. Besuch des Geliebten bei dem Mädchen im Weinberg.

V. 8. Stimme meines Lieben! Siehe da kommt er,
Sprengt über die Berge, hüpft über Hügel!
9. Mein Geliebter gleicht der Gazelle
Oder dem Jungen der Hindinnen;
Sieh' da steht er hinter unserer Mauer,
Schaut durchs Fenster,
Schimmert vom Gitter her.
10. Er spricht, mein Geliebter, er spricht zu mir:
„Steh' auf, meine Liebe, meine Schöne, und komm' heraus.
11. „Denn sieh' der Winter ist vergangen,
„Der Regen hat aufgehört und ist vorüber.
12. „Schon zeigen sich Blumen auf der Flur,
„Die Zeit des Gesanges naht,
„Und die Stimme der Turteltaube läßt sich hören auf unsern Feldern.
13. „Der Feigenbaum hat seine Früchte gereift,
„Der Weinstock blüht und duftet.
„Steh' auf, meine Theure, meine Schöne, so komm' doch!

14. „Meine Taube in den Felsklüften,
„Im Schlupfwinkel der Klippen,
„Laß mich sehn dein Antlitz, laß mich hören
deine Stimme,
„Denn deine Stimme ist lieblich, dein Antlitz schön.“

15. Fangt uns die Füchse,
Die kleinen Füchse,
Die Weinbergsverwüster,
Denn unser Weinberg blüht.

16. (Mein Geliebter ist mein, und ich bin sein;
Er weidet unter Lilien,

17. Bis der kühle Abendhauch weht,
Und die Schatten herbeieilen.)
Wende dich weg, mein Geliebter,
Gleich der Gazelle oder dem Jungen der Hindinnen
Ueber die Felsklüfte.

Dieses Lied enthält keine Spur, die uns nöthigte, es auf Salomo zu beziehen; jedoch ist auch nichts darin enthalten, was diese Beziehung unmöglich machte. Die Jungfrau ist dieselbe, die wir in den vorigen Liedern sahen; ihr Weinberg wird so oft hervorgehoben, um sie kenntlich zu machen. Sie redet als ein Kind im älterlichen Hause V. 9. כָּתְלֵנוּ V. 14. כְּרָמֵינוּ unsere Mauer, unser Weinberg. Sie ist den Winter über in ihrer Wohnung im Weinberg gewesen, und jetzt da der Frühling naht, wird sie von ihrem Geliebten besucht. Von jetzt an folgen lauter Stücke, worin die Scene offenbar nach der Stadt, wahrscheinlich Jerusalem, versetzt wird. Dieses Lied besingt noch eine Scene aus dem Anfang des Liebesverhältnisses. Man kann hier nicht einwenden, daß Salomo sich nicht als den Geliebten denken lasse; das fröhliche Heraneilen des Geliebten wird von der ländlichen Phantasie der Jungfrau mit dem Hüpfen einer Gazelle verglichen, ein Bild, das man genau anzuwenden durchaus

nicht genöthigt ist *). Sie erscheint nicht, sey es freiwillig oder wie es nach 8, 9. nicht unwahrscheinlich ist, auf Antrieb ihrer Brüder, die es für nützlich hielten, wenn sich ihre Schwester dem König nicht so willfährig zeigte. Der Dichter wollte, wie Kap. 5. zeigen, daß bei einem Liebesverhältnisse solche Fälle ebenfalls eintreten. Und überhaupt ist ja ein Dichter kein Geschichtschreiber, daß er stets so genau das Costüm hervorheben muß, und das ist gerade eine Feinheit von unserem Dichter, daß er bei so zärtlichen Auftritten die Würde des Liebhabers nicht durchscheinen läßt; denn die Liebe ist zart und kindlich, und dazu schickt sich die hohe Würde nicht, würde im Gegentheil lächerlich. — So viel erhellt, daß die Jungfrau in diesem Liede noch im älterlichen Hause und nicht im Harem des Salomo befindlich geschildert wird. Es ist wahrscheinlich, daß dies Lied der Zeit nach früher zu setzen ist, wie die beiden vorhergehenden.

Der Gedankengang ist leicht. V. 8—10. die Empfindung der Jungfrau bei dem Herannahen des Geliebten. V. 10—14. versucht der Geliebte alles, was Frühling und Liebe darbietet, sein Täubchen aus ihrem Schlupfwinkel hervorzulocken; sie allein fehlt, um durch ihre Schönheit die Reize der Natur zu beleben. V. 15. geht sie scherzend auf seinen Wunsch ein, ihre Stimme ertönen zu lassen, erscheint aber nicht, sondern weist den Geliebten ab (V. 17.).

Es ist hier noch in Hinsicht der Auffassung des Ganzen die Ansicht Ewalds zu berühren. Er glaubt, die Jungfrau befinde sich im Harem, und von dem Wunsch belebt, bald von ihrem Hirten befreit zu werden, erinnere sie sich an seine ehemaligen Besuche bei ihr im Weinberge,

---

*) David nennt in der Elegie auf Sauls und Jonathans Tod, diesen eine Gazelle, die auf den Höhen Israels getödtet liege. 1 Sam. 1, 19.

und beschreibe eine solche Zusammenkunft. Demnach sind dies Worte der Jungfrau, die sich lebhaft die Rede ihres Geliebten aus der Vergangenheit vergegenwärtigt. V. 16. und 17. aber wünsche sie, daß, bevor noch der Abend heranbreche, er zu ihrer Befreiung kommen möge. Aber woher sind denn alle diese Voraussetzungen entnommen, da der Dichter nicht die geringste Spur zeigt, daß er so verstanden seyn will. Ueberhaupt verliert das Lied seine ganze Schönheit, wenn man bei der Schilderung, die alles vor den Augen des Lesers so klar und deutlich geschehen läßt, an Traum oder Phantasie denken soll. Eben dies gilt von 3, 1—5. Kap. 5.

Kap. II, 8—17.

V. 8. Die Jungfrau sieht den Geliebten herbeieilen, sie hört seinen Gesang (קוֹל דּוֹדִי), und vergleicht ihn mit einer Gazelle, die so pfeilschnell und anmuthig über Berge und Hügel eilt. הִנֵּה זֶה בָּא. Das זה ist hier δεικτικῶς; so steht es auch zur Verstärkung bei Fragen, wie das Griechische ποτε. Aehnlich ist der Gebrauch von οὗτος bei den griechischen Tragikern, das auch der sprechende auf sich beziehen kann. Sophocl. Oed. R. 532. 1452.

דלג vom Hüpfen des Hirsches Jes. 35, 6. קפץ ist besonders bezeichnend für das Springen dieser Thiere, da sie im Galopp die beiden Hinterfüße dicht an die Vorderfüße setzen, denn das Wort heißt eigentlich zusammenziehen. Ganz unpassend vergleicht Velthusen das Arab. قبص nach dem Golius einer Gazelle die Füße zusammenbinden, auch den Bienenkönig im Korbe anbinden. Michaelis neue oriental. Bibl. IV, 112. Ueber die Berge sieht sie ihn kommen, weil man einen Heraneilenden zuerst sieht, wenn er den Gipfel des Berges erreicht hat.

עֹפֶר. Ein Junges. Kimchi הוא ילד איל, Arab. غُفْرٌ junger Steinbock. Bochart Hieroz. I. p. 920.

כֹּתֶל. Im Targ. Jos. 2, 15. für קִיר. Hier ist wohl an die Mauer zu denken, die den Weinberg umgiebt, und חַלֹּנוֹת das Gitter in der Thür, denn die Fenster sind bei den Hebräern nichts anders, als Gitter, wie noch jetzt häufig im Orient. Niebuhr Reisebsch. I, 419. So ist אֲרֻבָּה Jes. 60, 8. eine Oeffnung am Taubenschlag. מַשְׁגִּיחַ erklärt Kimchi durch חבטה בהתבוננות mit Aufmerksamkeit auf etwas hinsehen. חֲרַכִּים Lxx. δίκτυα etwas netzförmiges, ein Gitter; Vulg. cancelli, nach חָרַךְ Prov. 12, 27., wahrscheinlich in der Bed. fangen. Ewald vergleicht خَرْق Oeffnung, Loch. Gol. 701. Der Syrer hat ܨܪ̈ܝܐ, was Castellus unrichtig rima übersetzt, da nach Prov. 16, 14. die Bedeutung Thürangel außer Zweifel gesetzt wird. צִיץ eigentlich glänzen, schimmern, daher er schimmert von dem Gitter her oder durch das Gitter, vgl. 5, 4. Das heißt denn freilich nichts anders, als er blickt hindurch, oder vielmehr er wird von dorther gesehen; aber die Bedeutung, durch etwas hindurchsehen, kann das Wort an sich nicht haben. Lxx. ἐκκύπτων, Kimchi ונשקף.

V. 10. לְכִי לָךְ. Der pleonastische Dativ ist bei הלך sehr gewöhnlich. Velthusen findet in diesem Verse eine Aufforderung zur Flucht aus dem Harem. Aber wenn der Geliebte käme sie zu entführen, so würde er sie gewiß nicht lange bitten, ihm etwas vorzusingen V. 14. Wohin sie gehen soll, ist im Folgenden deutlich genug gesagt; Mercier S. 616. sah hier schon das Richtige: Sunt autem dulcissima verba sponsi sponsum invitantis, ut domo prodeat et rus veniat, quod jam omnia vernent atque rideant.

V. 11. סְתָו. Das Kri hat die spätere Orthographie סְתִיו Lehrgebäude S. 54. 509. der Winter, oder die Regenzeit, daher folgt: der Regen ist vorüber.

V. 12. Schon lassen sich Blumen sehen auf unserer Flur — dies ist besonders im Orient, wo so ganz auf einmal Frühling wird, und wenn der Regen vorüber ist,

oft an einem Morgen sich eine ganz andere Natur zeigt, ein Zug voll Wahrheit; denn, wie Hasselquist S. 261. sagt, brechen die neuen Blätter hervor, ehe die alten abfallen, und die meisten Bäume haben gar keine Laubknospen. Herder. Die orientalischen Dichter beschreiben die Wirkung des Regens, der das dürstende Land erquickt, mit lieblichen Farben. Vgl. Reiske ad Thar. p. 114—116. Antar. Moall. V. 16. Jones poës. Asiat. p. 341. 328. Amrlk. Moall. V. 78. עֵת זָמִיר Lxx. καιρὸς τῆς τομῆς, Sym. τῆς κλαδεύσεως, Vulg. tempus putationis von זמר Lev. 25, 3. den Wein beschneiden. Arab. زبر mit Verwechselung des מ und ב. Jedoch findet man auch schon unter den Alten die Ableitung von זַמֵּר singen, wo man es dann in der Bedeutung Vogelgesang nimmt. So Kimchi שִׁיר. Dies scheint wegen des Folgenden besonders passend, und vielleicht läßt sich beides vereinigen durch die Bedeutung Schnitterlied, wie es beim Beschneiden des Weins gesungen wurde und von welcher Art V. 15. ist. Vgl. Jer. 48, 33. vers. Syr. Jes. 16, 10. Virg. eclog. 1, 57. So hat auch das Syr. ܙܡܪܐ Röm. 13, 13. Gal. 5, 21. die metaphorische Bedeutung: ein Gelag, wobei gesungen und gespielt wird. Bei arabischen Dichtern findet sich oft diese Zweideutigkeit. Vgl. Wilmet ad Antar. Moall. p. 122. 128. קוֹל התור. Da die Turteltaube ein Zugvogel ist, so verkündet ihr Erscheinen den Frühling. Aristot. Hist. An. 8, 3. 12. 16. Uebrigens ist das Girren der Turteltaube von jeher den Verliebten heilig gewesen. Schöne Stellen findet man gesammelt bei Jones poës. As 346—349. Motenebbi p. 15. 45. 406. Reiske ad Thar. Moall. p. 75. ארץ wie es scheint im Gegensatz der Stadt, Feld, Flur, vgl. Jos. 8, 1. Joh. 3, 22.

V. 13. פַּג. Kleine unreife Feigen, die im Winter nachwachsen. Plin. Hist. Nat. 13, 8. Lxx. ὄλυνθος, Vulg. grossus, vom Arab. فج unreif seyn II. crudum reddidit.

فجّ crudus, immaturus Gol. 1758. Syr. ܦܓܐ s. Lud. de Dieu zu Matth. 21, 1. חנט Gen. 50, 2. vom Einbalsamiren der Todten, das Arab. حنط rubuit, maturuit, dies müßte man hier transitiv nehmen, der Feigenbaum bringt seine Früchte zur Reife, nämlich die kleinen Feigen, welche im Winter nachgewachsen sind, kommen jetzt zur Reife. Mehrere, wie Bochart und Buxtorf lex. Chald. p. 794. folgen den alten Uebersetzern, welche alle den Begriff Frucht treiben ausdrücken. Lxx. ἐξήνεγκε, Aquil. προέβαλε, Vulg. extulit. Der Syr. behält ܚܢܛܬ bei, aber die von Castelli angegebene Bed. edidit, protulit ist nur aus dieser Stelle gerathen. Bei Asseman II, 262. bibl. or. und Barhebr. Chron. Syr. p. 130. ist es aromatibus condivit cadaver wie das Nom. Joh. 19, 39. הַגְּפָנִים סְמָדַר vgl. V. 15. und die Einl. S. 29. Entweder die Weinstöcke sind Blüthen oder mit Ergänzung von ב stehen in der Blüthe. Eine ähnliche Construction Exod. 9, 31. Dadurch wird dieser Sprachgebrauch gesichert, und die Versetzung, welche Kleuker vorgeschlagen hat סְמָדַר הַגְּפָנִים ist nicht nöthig, noch weniger anzunehmen mit Velthusen, daß es aus V. 15. hieher versetzt sey. Uebrigens bestätigt Velthusen durch viele Zeugnisse, daß die Weinblüthe wirklich duftet, was in Zweifel gezogen worden ist. Schon Plin. Hist. Nat. 14, 2. bemerkt es. Der Blüthenduft des Weins gleicht dem Geruch der Reseda odorata, ist am Abend besonders angenehm, er dauert aber nur 24 Stunden, weshalb es oft nicht bemerkt ist. Das לְכִי לָךְ wird nicht ohne Emphase wiederholt: So komm doch! Die Lxx. hat hier wie V. 10. hinter יָפָתִי noch יוֹנָתִי gelesen.

חגוים. Es kommt nur in der Verbindung wie hier vor Obad 3. Jer. 49, 16. Der Form nach könnte es im Sing. חָגוּ oder חָגֵו seyn, da es auf jeden Fall von einem Verb. ל״ה abgeleitet werden muß. Schultens op. min. p. 243. Michaelis Suppl. 672. leiten es von حجأ seine

Zuflucht nehmen; חַגְוֵי הַסֶּלַע wären also Zufluchtsörter auf einem Felsen, Syr. ܫܘܥܐ der Fels selbst. Lxx. σκέπη ein sicherer Ort. Ewald vergleicht حجا spalten, also Felsspalte; von חגג kann aber niemals חגוי kommen.

מַדְרֵגָה zu vergleichen درج langsam fortschreiten, steigen, Syr. ܕܪܓܐ Stufen auf der Leiter. In dieser Bedeutung kommt es 2 Kön. 20, 10. Asseman. bibl. or. II. p. 234. vor, ein Grad in der Astronomie. Asseman. bibl. or. II. p. 164. das Verb. ܐܬܕܪܓ stufenweise zu höhern Würden gelangen Barh. Chron. 269. lin. 15. Es müßte daher eine steile Anhöhe seyn, was auch Ezech. 38, 20. paßt. Die Tauben nisten in Felsenhöhlen Jer. 48, 28. und suchen dort Schutz vor den Raubvögeln. Hom. Il. Φ. 395. Virg. Aen. 5, 213. הראיני Velthusen punktirt hier und im Folgenden als masc. und legt die Worte der Jungfrau in den Mund, und zwar aus dem Grunde, weil es nicht in einer Unterredung passe zwischen Personen, die sich sehen. Als ob es dadurch besser würde, wenn die Geliebte es sagte! Und wo ist denn gesagt, daß er sie wirklich gesehen habe; er will sie ja eben hervorlocken aus ihrem Winteraufenthalt. מַרְאַיִךְ die Masora bemerkt das jod superfluum. Gewiß hat der Dichter hier aber den Plur. setzen wollen, welcher hier ebenso wenig anstößig seyn kann, wie III, 1. 8. בַּלֵּילוֹת und ebenso ist es Hiob 40, 28. poetischer Plural.

V. 15. An diesem Verse haben sich viele Ausleger gestoßen, denn die Verbindung ist wirklich schwer aufzufinden. Es giebt hier vorzüglich vier Wege, worin die Ausleger sich theilen; die Einen legen die Worte der Jungfrau, die Andern dem Geliebten in den Mund, noch andere wie Herder betrachten den V. als ein Bruchstück, und Ammon S. 71. hält ihn für unächt. Im Munde des Geliebten würde sich der Zusammenhang nur so denken lassen, daß er den Arbeitern im Weinberg befiehlt, die Füchse aus dem Weinberg zu vertreiben, damit sie

demselben nicht schaden. Aber man muß doch gestehen, daß die Worte nicht recht mit dem vorhergehenden zusammenklingen wollen. So lange fleht der Geliebte, das Mädchen aus ihrer Wohnung zu locken, und wie sie nicht erscheint, bittet er sie, doch wenigstens ihre Stimme hören zu lassen, d. h. entweder ihm zu antworten, oder zu singen, welches letztere noch wahrscheinlicher ist wegen des Zusatzes קוֹלֵךְ עָרֵב, vgl. VIII, 13. und weil der Geliebte V. 12. sagt: die Zeit des Gesangs ist nahe. Darauf soll er aber schnell abbrechen, die Füchse zu vertreiben befehlen und sich entfernen. Gewiß muß jeder sagen, daß dies kein natürlicher Zusammenhang ist. Ferner scheint der Dichter dadurch, daß er in unserem V. כרמנו סמדר setzt, da der Geliebte sich des Ausdrucks הגפנים סמדר bedient hatte, anzudeuten, daß die redende Person verändert sey. Unser Weinberg kann wohl die Jungfrau sagen, nicht der Geliebte. Auch scheint dieser gar nicht im Weinberg gewesen zu seyn, sondern vor der Mauer desselben und durch das Gitter der Thür zu dem Mädchen gesprochen zu haben, und es würde sich seltsam ausnehmen, daß er von draußen befôhle, die Füchse aus dem Weinberg zu vertreiben. So viel ist gewiß, die Jungfrau erscheint nicht, und der Geliebte entfernt sich wieder. Dieses kehrt auch öfter wieder Kap. VIII, 13. 14. Kap. V, 3. 6. und gehört nothwendig mit zu solchen Rendez vous, daß der Liebhaber oft vergebens geht. Repulsa quidem dolet, sed incitat. Ich glaube daher, daß die Geliebte auf seinen Wunsch, ihre Stimme ertönen zu lassen, eingeht; aber nur scherzend. Er hat hervorgehoben, daß jetzt die Zeit des Gesanges sey, daß der Weinstock blühe, darauf bezieht sie sich und singt dieses kleine Winzerlied. Den V. für unächt zu halten ist gar kein Grund vorhanden, er ist viel zu eigenthümlich, als daß er durch die gewöhnlichen Arten der Interpolation entstanden seyn könnte. Ebenso wenig geht es an, das Lied mit Herder in drei Bruchstücke zu theilen, denn mit V. 14. ergiebt sich durchaus

kein ordentlicher Schluß, und für sich wäre V. 15. unerklärbar; mit Recht erinnert Ewald, daß wohl Niemand ein einzelnes Scheuchlied in solcher Gestalt gedichtet haben würde, auch liegen Anspielungen auf das Vorhergehende in diesem V.

Fangt uns die Füchse, die kleinen Füchse, die Weinbergsverderber. שׁוּעָלִים. Nach Shaws Reisen S. 155. und Volney I. S. 292. hat Syrien nicht viel Füchse, aber desto mehr Schakals. Auch im Persischen heißt der Schakal oder Goldwolf شغال, daher hat man geglaubt, שֻׁעָלִים seye eigentlich Schakale. Im gemeinen Leben können auch beide unter diesem Namen begriffen seyn; aber die Schakale haben im Hebräischen einen eigenen Namen, nämlich אִיִּים. Ebenso im Arab. für שׁוּעָל ثَعَالِبُ, für אִי aber بنو الوى Golius 193., d. h. Schreier. Camus erklärt es durch ذويبة kleine Wölfe, denen der Schakal wirklich sehr ähnlich seyn soll, auch haben sie in Aegypten noch jetzt denselben Namen ذيب, was Schultes Locman Fab. 36. fälschlich auf den Wolf bezieht. Syr. ܕܐܒܐ oder ܕܐܒܐ Amos 5, 19. Hos. 13, 8. Hab. 1, 8. Es scheint also, daß hier der gemeine Fuchs gemeint sey, welcher kleiner ist als der Schakal. Das Wort שׁוּעָל leitet Bochart Hieroz. I, 3. Kap. 13. von سعل husten her, wie auch im Rabbinischen שׁוֹעֵל ein Hustender heißt. Das Gebell des Fuchses ist nämlich einem starken Husten sehr ähnlich. Niebuhr Arab. S. 166. Es kann wohl kein sprechenderes Gemählde sowohl von der Menge dieser Thiere in jenen Gegenden, als ihrer Gefräßigkeit und ihrem nächtlichen Geheul geben, als was uns der liebliche Amrlk. Moall. V. 47—49. ed. Hengstenb. V. 50—52. ed. Lette aufstellt, wovon ich den ersten auch in der Ursprache hersetzen will:

وَوَادٍ كَجَوْفِ ٱلْعَيْرِ قَفْرٍ قَطَعْتُهُ بِهِ ٱلذِّئْبُ يَعْوِى كَٱلْخَلِيعِ مُعَيَّلِ. Oftmals durchkreuzte ich ein Thal, so öde und leer, wie des Esels Bauch; da heulte der Schakal wie ein Prasser, der eine starke Familie hat. Und ich sagte zu ihm, als er heulte! Wahrlich unsere Sachen sind schlecht bestellt, wenn du auch nichts besitzest. Jeder von uns, wenn er irgend etwas erhascht hat, verzehrt es sogleich, und wer mein und dein Feld pflügt, der bleibt hungrig. Daß die Füchse den Weinbergen schädlich sind, ist eine bekannte Sache. Man vergleiche Theocr. 5, 112. 113. Verhaßt sind mir die dichtschwänzigen Füchse, welche beständig in den Weinberg des Mikon kommen und die Trauben verzehren, und Idyll. 1, 47—50. Die Füchse fressen aber nur die Trauben, sagt man, und schaden den Blüthen nicht, aber schädliche Thiere vertreibt man ja so bald als möglich. — Als Probe von der allegorischen Auslegung des Grotius will ich hier nur anführen, daß er den Weinberg vom Ehebett versteht, die Füchse aber als Flöhe deutet, die man daraus wegfangen soll!

V. 16. 17. Ebenso schwierig sind diese beiden Verse, was die Verbindung mit dem Vorhergehenden anbetrifft. Sie kommen Kap. VI, 2. IV, 5. 6. in anderer Verbindung wieder vor, auch hat Kap. VIII, 13. 14. einen ähnlichen Inhalt. Dies könnte wirklich den Verdacht erregen, ob alles im richtigen Zusammenhang stehe. Allein eine solche Wiederholung beweist an sich nichts, weil sie in diesen Liedern öfters vorkommt, es müßte denn seyn, daß Worte in der einen Verbindung gar keinen natürlichen Sinn geben, in der andern aber passend stehen. Möglich wäre freilich der Fall, daß sich das Ende dieses Liedes im Munde des Volks verschieden gestaltet hätte, und daß der Sammler den einen am Ende angefügt hätte, um nichts verloren gehen zu lassen. Wenigstens hat man

früh diese beiden Stücke mit einander verglichen, wie die Uebersetzung des Syrers und des Theodotion zeigt, wovon nachher. Die erste Frage ist also die, ob sich die beiden Verse ungezwungen erklären lassen, und dabei müssen wir vom Einzelnen ausgehen. אֲנִי לְדוֹדִי. Diese Wendung kommt öfters vor 6, 3. 7, 11. Es kommt hier auf die rechte Verbindung beider V. an, worüber es seit alten Zeiten verschiedene Meinungen giebt. Rabbi Salomo bezieht das עד ש״ auf das vorhergehende הרעה, andere auf das folgende סב. Der Sinn gestaltet sich ebenfalls verschieden, je nachdem man עד ש״ während oder bis daß übersetzt. Bis der Tag weht, d. h. bis es kühl wird, wie Gen. 3, 8. רוּחַ הַיּוֹם. Das Wehen des Tages für Abend, weil im Orient am Abend ein kühler, erfrischender Wind zu wehen pflegt. Chardin voyage en Perse T. VI. p. 18. Man könnte also übersetzen: er weidet unter Lilien, während die erfrischende Abendluft weht, während es kühl wird — indem die Hirten während der Hitze des Tages ihre Heerden an einen schattigen Ort treiben (1, 7.) und des Abends wieder zu weiden pflegen. Virg. Georg. 3, 336. — Pascere rursus Solis ad occasus, cum frigidus aëra vesper Temperat. ונסו צללים. Man müßte נוס allgemein in der Bedeutung eilen fassen, wie Jes. 30, 6. 59, 19. die Schatten der Berge eilen über die Ebene, sie dehnen sich aus, vgl. Virg. Eclog. I, 84. oder vielleicht herbeieilen, so wird נטה vom Tage gebraucht Jud. 19, 8. er neigt sich, er geht zu Ende oder צֵל כְּנָטוּי Ps. 102, 12. die Schatten senken sich auf die Erde herab, die Finsterniß lagert sich auf der Erde Jer. 6, 4. Nicht so gut wäre die Auffassung, bis daß die Abendluft weht, bis es kühl wird, weidet er unter Lilien, weil es gerade in der Tageshitze seyn müßte. סב ist ebenso zweideutig; es scheint aber aus der Vergleichung von 8, 14. hervor zu gehen, wo statt dessen בְּרַח steht, daß man hier ebenfalls „wende dich weg“ und nicht kehre zurück zu mir übersetzen müsse. Dann aber giebt es durchaus keinen

passenden Sinn, wenn man עד ש״ damit verbindet, — bis der Tag sich kühlt, fliehe mein Geliebter, oder während der Tag sich kühlt. Dagegen könnte nun 4, 6. sprechen, wo dies offenbar zum Folgenden gezogen werden muß und eben das רֹעִים בַּשּׁוֹשַׁנִּים vorhergeht, und ebenso 6, 3., wo unser 16. V. ganz wiederholt wird, aber für sich allein steht. Diese Vergleichung aber kann hier nichts entscheiden, weil die Verbindung mit סֹב sehr gezwungen ist und keinen natürlichen Sinn giebt. Es bleibt noch eine Erklärung übrig, welche נוּס in der eigentlichen Bedeutung nennt: Bis der Tag weht, d. h. die Morgenluft und die Schatten fliehen — weidet er unter Lilien. Bekannt ist nämlich, daß die Hirten im Orient oft des Nachts weiden, wegen der zu großen Hitze am Tage, vgl. Luc. 2, 8. Wenn wir nun auf den ganzen Zusammenhang sehen, so müßten wir annehmen, daß der Geliebte ohne Hoffnung die Jungfrau aus ihrem Hause hervorzulocken, weggezogen wäre, und darauf sollte sie nun folgen: Mein Freund ist mein, und ich bin sein; er weidet unter Lilien, bis der Tag sich kühlt und die Schatten fliehen. Wende dich weg, mein Freund, wie ein Reh auf den Bergen der Trennung. Dies hat keinen Zusammenhang, man mag es deuten wie man will. Der Geliebte weidet ja jetzt nicht, er harrte ja sehnsüchtig auf ihre Erscheinung, und überhaupt ist der Zusatz hier ohne Sinn. An den Stellen, wo die Worte wieder vorkommen, passen sie aber vollkommen im Zusammenhang. Es scheint demnach, daß die Worte דודי לי — צללים aus 4, 6. und 6, 3. hieher gekommen sind, und daß auf das scherzhafte Winzerlied, ähnlich wie 8, 14. die Abweisung des Geliebten folgte. Auch herrscht hier eine ziemliche Verwirrung in den Lesarten bei עַל הָרֵי בָתֶר. Der Syr. hat ܛܘܪ̈ܐ ܕܒܣܡ̈ܐ, Theod. ebenfalls *θυμιαμάτων* aus der Vergleichung von VIII, 14. entnommen. Michaelis neue oriental. Bibl. IV. S. 115. glaubt, freilich etwas unwahrscheinlich, daß es nur eine

Erklärung von בתר sey, weil der Balsam durch einen Einschnitt in die Rinde gewonnen werde. Lxx. ἐπὶ ὄρη τῶν κοιλωμάτων, wahrscheinlich eine Erklärung von בתר Theil, Berge der Höhlen, Bergschluchten (getheilte Felsen), aber schon V. 9. hat sich als Glossem ἐπὶ τὰ ὄρη Βαιθήλ eingeschlichen. Auch ist es streitig, ob nicht die Lxx. auch eine Lesart κυκλωμάτων gehabt hat, wonach Kleuker עַל הָרֵי כָּתֶר Kreisgebirge, die um Jerusalem herumliegen, vorschlägt. Die Vulg. hat das Wort als Nom. prop. betrachtet, indem sie super montes Bether übersetzt, und daraus scheint auch das Glossem der Lxx. V. 9. entstanden zu seyn, indem man Βαιθήρ und Βαιθήλ verwechselte, so daß also die masorethische Lesart gewiß den Vorzug verdient, und die Verschiedenheiten aus der Dunkelheit des Wortes בתר entstanden, und einige zu dem ähnlichen Stück VIII, 14. ihre Zuflucht nahmen. Als Eigennahme ist das Wort sonst nicht bekannt und die Vermuthung, daß es mit בִּתְרוֹן 2 Sam. 2, 29. einerlei sey, oder mit بترون zwischen Tripolis und Byblus in Phönizien Assem. bibl. or. I, 499. 307. unwahrscheinlich. בתר kommt sonst in der Bedeutung Opferstück vor, und nach der Vergleichung des Arab. بتر ist es eigentlich etwas Abgeschnittenes, ein Theil. Darnach hat Luther und Mercier Berge der Trennung, die uns von einander trennen, worüber du hinwegeilst. Oder man könnte, jedoch ebenso passend, mit der Lxx. die Berge der Klüfte, Felsschluchten übersetzen, die ein Lieblingsaufenthalt des Gemsengeschlechts sind.

Kap. III. 1—5.

Dieses Lied trägt offenbare Spuren einer Nachbildung von V, 2—VI, 2. an sich, obgleich es bei weitem nicht die Schönheit desselben erreicht. Die Vergleichung beider zeigt dieses hinlänglich. Der Inhalt ist fast derselbe, in

beiden wird das nächtliche Suchen der Jungfrau nach ihrem Geliebten erzählt, wie sie in den Straßen umherirrt, von den Wächtern angehalten wird, und ihren Geliebten endlich findet. Nun ist es schon an sich unwahrscheinlich, daß der Dichter denselben Gegenstand zweimal behandelt haben sollte, wenigstens könnte das Factum wohl nicht gut auf dieselbe Art bei denselben Personen sich wiederholt haben. Es ist zwar nicht zu läugnen, daß dieses Lied bei seiner Kürze doch kräftig und zuweilen malerisch ist, aber dabei muß doch die Art auffallen, wie das Schlummerlied V. 5. ganz unpassend angefügt ist. Die Jungfrau findet ihren Geliebten und will sich nicht von ihm trennen, bis sie ihn in das Haus ihrer Mutter gebracht hat. Soll nun das Schlummerlied irgend eine Bedeutung haben, so muß man voraussetzen, daß sie beide wirklich von der Straße sich dahin begeben hätten, und daß der Geliebte durch das Schlummerlied ihr nächtliches Suchen belohnt. Aber wo sind denn in dem Gemach ihrer Mutter die Töchter Jerusalems, die sie stören konnten? Auch wäre es vom Dichter zu viel verlangt, wenn er uns so viele Voraussetzungen machen lassen wollte, um das einfache Schlummerlied verstehen zu können. Passender ist der Schwur Kap. 5, 8. Ferner scheint das Aufstehen der Jungfrau und ihr nächtliches Umherirren hier ganz unmotivirt. Daß sie ihn nicht bei sich in ihrem Bette findet, ist ja gar kein Grund, ihn aufzusuchen, da sie unmöglich schon daran gewöhnt seyn konnte, ihn immer bei sich zu haben, weil V. 4. nicht undeutlich hervortritt, daß sie noch nicht vermählt war. Ganz anders ist es Kap. 5., wie sich auf den ersten Blick zeigt. Dort ist es das Gefühl, dem Geliebten wehgethan zu haben, was sie dazu anspornt, ihm nachzueilen, um ihren Fehler wieder gut zu machen. Nicht minder beweisend ist, daß 3, 3. die Scene gemildert ist, wo die Wächter das Mädchen finden und beschimpfen, vgl. V. 7. Hier fragt das Mädchen die Wächter bloß, ob sie den Geliebten nicht gesehen haben. Das Suchen

und nicht Finden, was hier zweimal hervorgehoben wird, erscheint Kap. V, 6. mehr im Zusammenhang. Ueberhaupt hat das Lied im 5ten Kap. eine viel originellere Farbe, Alles entwickelt sich klar vor dem Auge des Lesers. Gegen den lebendigen Anfang: Ich schlafe, aber mein Herz wacht! Horch! Stimme meines Lieben, er klopft! und die süße Tändelei des Mädchens klingt dieses Lied matt und finster. Endlich ist es auch nicht unrichtig, daß die Lxx. mehrere Zusätze aus dem 5ten Kap. hieher versetzt hat, was wenigstens auf eine frühe Vergleichung hinweist. Nach diesen Gründen, glaube ich, kann man dies Bruchstück nicht zu dem Cyclus unserer Lieder rechnen. Hinsichtlich der Sprache aber läßt sich kein Grund für die Verschiedenheit des Verfassers aufstellen, denn es findet sich auch keine einzige Wendung, die nicht in den andern Liedern nachzuweisen wäre. Der Verfasser mußte also diese wenigstens kennen. Wir wollen jetzt das Lied selbst hören.

K. 3. V. 1. Auf meinem Lager in dunkler Nacht
Suchte ich den, den meine Seele liebt:
Ich suchte ihn und fand ihn nicht.

2. Ich will aufstehn und in der Stadt umhergehn,
Auf den Märkten und Straßen
Suchen den, den meine Seele liebt.
Ich suchte ihn und fand ihn nicht.

3. Es fanden mich die Wächter,
Die in der Stadt umgehn —
Den Geliebten meiner Seele, saht ihr ihn?

4. Kaum war ich ihnen vorbeigeeilt,
Da fand ich den, den meine Seele liebt.
Ich halt ihn fest und lass' ihn nicht,
Bis ich ihn bringe in meiner Mutter Haus,
In meiner Gebährerinn Kammer.

5. „Ich beschwöre euch, ihr Töchter Jerusalems,
„Bei den Gazellen oder den Hindinnen auf der Flur
„Weckt sie nicht auf, regt sie nicht!
„Bis es ihr selbst gefällt.“

Die Jungfrau erzählt diese Begebenheit, nicht einen Traum, denn so viel kann man wohl mit wachen Augen sehen; an wen — das ist hier nicht zu sehen und auch an sich gleichgültig. Dies ist sonst nicht die Art dieser Lieder, und läßt sich aus dem Mißverstand erklären, weil Kap. 5. dem Anscheine nach ebenfalls die erzählende Form hat, in der That aber nur an den Stellen, wo die fortgehende Handlung es nöthig machte, sie von einer redenden Person erzählen zu lassen. Der Gedankengang ist klar, wir wenden uns daher zur Erklärung des Einzelnen.

V. 1. בַּלֵּילוֹת. Der poetische Plur. wie Kap. 2, 14. Ps. 16, 7. שֶׁאָהֲבָה נַפְשִׁי. Das נפשי steht hier nicht etwa bloß als Reciproc., sondern zeigt die innige Liebe an, wenn auch keine platonische, wie Velthusen will. Die Lxx. hat aus Kap. V, 6. hier ἐκάλεσα αὐτὸν καὶ οὐχ ὑπήκουσεν ἐμέ.

V. 2. Das Fut. parag., was noch durch נָא verstärkt wird, kann man auf zweierlei Art auffassen, entweder als überlegendes Selbstgespräch — ich will doch einmal aufstehen und in der Stadt umhergehen — oder als Ermunterung, Zuruf an sich selbst — Auf! wohlan, ich will aufstehen. שׁוּק und שָׁקַק herumlaufen, daher שׁוּק die Straße, im Aram. gewöhnlich. Die Lxx. hat hier zwar ἐν ἀγοραῖς, aber dies möchte ich lieber auf das folgende רחוב anwenden, welches 2 Chron. 32, 6. bestimmt für den großen freien Platz am Thore steht.

V. 3. Die Frage ist bei der Eile des Mädchens, mit der sie nicht einmal die Antwort abwartet, ängstlich und kurz, ohne das gewöhnliche הֲ und besonders dadurch bezeichnet, daß der Ton die letzte Sylbe hebt und das

Verb. nachgesetzt ist. Schon sagt Mercerus: Vide amoris vim, quo rapiat amantes. Sibi persuadet, amicum suum, quem tamen non nominat, custodibus non ignotum esse.

V. 4. כִּמְעַט שֶׁ״ – עַד. Um ein Weniges, daß, vixdum, Lxx. ὡς μικρὸν ὅτε. Diese Wendung ist dem Hohenliede eigenthümlich. „Ich halt ihn fest und will ihn nicht lassen." Die lebendige Erzählung geht unmittelbar in die Worte über, die sie damals gesprochen, mit eben der Leichtigkeit, womit der Hebräer von der directen zur indirecten Rede übergeht. חֶדֶר הוֹרָתִי. Das poetische Epitheton Gebährerin statt Mutter soll nach Velthusen feine Sittlichkeit und Pietät anzeigen, indem sie Dinge erwähne, die in der Natur ehrwürdig seyen; man dürfe also nichts Arges dabei denken — das bedarf wirklich eines Commentars, so einfach die Sache auch ist.

V. 5. Siehe II, 7.

K. 3. V. 6—11. Salomo's Brautlied.

In der Erklärung dieses Liedes weichen fast alle Ausleger von einander ab. Die vorzüglichste Ansicht ist die einiger älteren Erklärer, die sich bei Kleuker und am scharfsinnigsten bei Ewald durchgeführt findet. Sie entstand daraus, daß man in der Geschichte die Vermählung des Königs mit einer Pharaonischen Prinzessin las 1 Kön. 11, 1. 3, 1. und den 45ten Ψ. damit zusammen hielt. Man glaubte demnach, daß der Einzug der königlichen Braut hier geschildert werde, wie sie durch die Wüste komme V. 6. und das Folgende eine Beschreibung des königlichen Hofstaates sey, womit sie empfangen werde. Ewald hat dieses mehr nach dem Charakter dieser Lieder so modificirt, daß der König von jenem Hoflager zurückkehre, die Su-

lamit mit zurückbringe, um sie zur ersten Königin zu erheben. Die einzelnen Verse legt er dem zuschauenden Volke in den Mund, welches die neue Pracht des Königs anstaunt. So sehr auch diese Ansicht beim ersten Blick anspricht, so erlauben doch manche Spuren in dem Liede nicht, sie anzunehmen. Was zuerst die Paradesänfte des Salomo anbetrifft, so ist es undenkbar, daß diese indische und persische Erfindung im Salomonischen Zeitalter anzunehmen sey. Bei seiner feierlichsten Erscheinung ritt Salomo auf einer Mauleselin 1 Kön. 1, 38. Selbst bei Sacharja 9, 9. hält der idealische König nicht in einem Tragbett, sondern auf einer Eselin reitend seinen Einzug, vgl. Jes. 30, 16. Und es ist aus Athenäus 5, 5. wahrscheinlich, daß die Paradesänfte erst in dem üppigen Zeitalter unter Alexanders Nachfolgern in Syrien und Aegypten aufgekommen ist. Deswegen läßt sich auch erklären, warum die Alexandrinische Uebersetzung wegen der Namensähnlichkeit und weil die Sache damals allgemein bekannt war V. 9. אַפִּרְיוֹן durch φορεῖον übersetzte. Man vergleiche Velthusen zu III, 9. Sodann ist die Erklärung von מִי זֹאת V. 6. durch quid est, quod ganz willkührlich. Was man aber gänzlich übersehen hat, ist V. 8. der Zusatz, daß die Trabanten den König umgeben מִפַּחַד בַּלֵּילוֹת wegen des nächtlichen Grauens. War es denn etwa schon finster, als Salomo einzog, und konnte man alsdann die Rauch- und Staubwolken aus der Wüste aufsteigen sehen? Und zeigt nicht die Beschreibung des Bettes, dessen Mitte mit Liebe von den Töchtern Jerusalems gepolstert seyn soll, daß es keine Sänfte, sondern das Ehebett eines orientalischen Herrschers ist?

Eine andere Ansicht, die ebenfalls vielfach modificirt ist, daß hier die Vermählung des Königes selbst besungen werde. Sie läßt sich bis auf den 6ten V. leicht und ungezwungen durchführen, nur muß man unbefangener Weise bekennen, daß, wenn man den 45. Ps. vergleicht, dort mehr die Braut, welche doch die Hauptsache ist, hier aber

das Ehebett hervorgehoben wird. Dies kann nämlich leicht zu der erstern Ansicht zurückführen, weil in den Augen des Zuschauers die kostbare Sänfte am meisten hervortritt. Der Grund liegt wohl in der großen Pracht, womit der König bei dieser Vermählung das Ehebett hatte ausstatten lassen. Das Lied scheint bei der Vermählung des Königs gesungen zu seyn, vielleicht von einem Chor, denn bestimmte Charaktere, wonach einzelne redende Personen zu unterscheiden wären, sind nicht vorhanden.

V. 6. Wer ist die, welche von der Wüste heraufkommt,
Wie eine Rauchsäule,
Umduftet von Myrrhen und Weihrauch,
Der allen Gewürzstaub des Krämers übertrifft?

7. Siehe Salomo's Lager!
Sechzig Helden stehen umher
Von den Gewaltigen Israels.

8. Alle das Schwert in der Hand, des Krieges kundig
An jedes Hüfte sein Schwert,
Wegen des nächtlichen Grauens.

9. Ein Prachtbett machte König Salomo sich
Aus Cedern vom Libanon.

10. Die Säulen macht' er von Silber,
Die Lehne von Gold,
Den Sitz von Purpur,
Die Mitte gepolstert mit Liebe
Von den Töchtern Jerusalems.

11. Geht hinaus und schaut, ihr Töchter Jerusalems,
Auf den König Salomo,
Auf die Krone, womit ihn seine Mutter gekrönt
Am Tage seiner Vermählung,
Am Tage der Freude seines Herzens.

V. 6. מי זאת. Schon Castellio, nach ihm Velthusen, Ewald und andere übersetzen: quid est, quod ascendit etc. מי steht zwar zuweilen, aber doch sehr selten, bei Sachen, z. B. 1 Sam. 18, 18. Jud. 13, 17. Gen. 33, 8. Mich. 1, 5. Jud. 9, 28. und was diese Verbindung betrifft, so ist durch die Parallelstellen 6, 10. 8, 5. ganz außer Zweifel, daß es von einer Frauensperson verstanden werden muß. Auch würde wohl kein Hebräer מי זאת für מה זאת gesagt haben. Nun aber fragt sich, was es heißen solle: Wer ist, die dort aufsteigt, gleich einer Rauchsäule. Es giebt wohl keine andere Auskunft, als mit Herder und Döderlein die Rauchsäulen für das Bild eines gerade einhergehenden, schlanken Mädchens zu halten. Caeterum non argutandum in imaginis expositione, sagt der letztere. Es kann seyn, daß dieses Bild von dem Parfümiren der Kleider entnommen ist, wie Motenebbi sagt S. 17:

Als sie kam zum Besuch, entflossen den Kleidern die Düfte,
Aus den Aermeln stieg Moschus in Wolken empor. —

Uebrigens führt auch Jones poës. Asiat. p. 304. eine Stelle aus der Hamase an, die hier Beachtung verdient: Milchweiße Mädchen lieblich einhergehend, wie elfenbeinerne Säulen. Vgl. Ps. 144, 12. Auch ist eine Stelle des Amrulkeis V. 75. hier zu vergleichen, wo der mit herabhängenden Regenwolken bedeckte Berg Tsabir als ein stattlicher Mann mit gefaltenen Kleidern angethan beschrieben wird. — Dieses zusammen genommen ergiebt das Bild eines schlanken Mädchens, einer Säule ähnlich, welches mit Wolken vom Duft der Spezereien gleichsam umkleidet ist. Vielleicht findet ein anderer Ausleger irgendwo etwas, was mehr unserm Ausdruck analog ist. Aber dabei bleibt doch immer die Verbindung mit dem Folgenden schwer. Der 6te V. muß auf jeden Fall die Ankunft eines Mädchens von der Wüste oder einer Trift her bezeichnen. V. 7—11. fassen alsdann mehrere wie Kleuker und Stäudlin als Worte der ankommenden Braut auf, die das

Prachtbett des Salomo bewundert. Aber dies würde nur dann mit einigem Grunde angehen, wenn der König in seiner Paradesänfte derselben entgegen gezogen wäre, auch sind 10. und 11. im Munde der Braut ganz unziemlich. Velthusen hat einen andern Ausweg gesucht, er leitet מִדְבָּר von der wahrscheinlichen Grundbed. von דָּבַר nachfolgen, und weil der Hirt der Heerde folgt, weiden. So ist im Arab. دَابِرٌ der letzte, دُبُرٌ postrema pars, im Hebr. דְּבִיר adytum. מִדְבָּר soll demnach das Hintergebäude des königlichen Palastes seyn. Dadurch wäre freilich die hier so unpassende Wüste verbannt, aber 8, 5. zeigt deutlich, daß hier an eine Wüste oder Trift zu denken ist. Nun bleiben noch zwei Auswege übrig, entweder im 6ten V. die Ankunft der Braut durch die Wüste geschildert zu denken, was von dem Dichter mit ihrer Erscheinung im königlichen Palast zusammengedrängt wäre, V. 7—11. aber einen Chor zu ihrem Empfang auftreten zu lassen; oder den 6ten V. als unächt von dem Brautliede zu trennen, wie es de Wette und Herder gethan haben. Das letzte ist nicht unwahrscheinlich, weil ähnliche Wendungen VIII, 5. VI, 10. in einer passenden Verbindung stehen, hier aber die Verbindung immer hart bleibt. עלה ist hier, wie stets von der Reise aus Aegypten und Babylon in das höher gelegene Land Israel, vom Heraufkommen aus der Wüste gebraucht; es wird aber auch Hiob 6, 18. von der Reise in die Wüste gebraucht, womit man den Sprachgebrauch, aufs Meer fahren, die Höhe des Meeres — vom Hafen aus, vergleichen kann. מדבר. Ueberhaupt dem bebauten Felde entgegengesetzt, Wüste, oder weidenreiche Steppen, Triften. תִּימְרוֹת עָשָׁן. Es haben 42 Codd. bei Kenn. das י und 9 lassen es weg, aber andere punktiren auch wieder תִּמְרוֹת. Darnach haben sich zwei Ableitungen von dem Worte gebildet, die eine, welche תִּמָרָה zur Grundform annimmt. Darnach vergleicht man das Chald. תַּמַּר wie eine Säule emporsteigen, vom Rauchwerk, im

Arab. تمر Palme, تامور Thurm, im Hebr. תִּמְרוֹר Jer. 31, 21. Stange, Wegweiser. Die Grundbedeutung wäre also wohl in dem hoch Emporstehen zu suchen. Allein der lange Vocal und die Punktation mit chateph-patach führt deutlich auf die Radix ימר zurück, welches mit אמר verwandt zu seyn scheint, אמיר Gipfel des Baums, Arab. أمرة ein erhöhter Platz, Säule in der Wüste, أمير ein Hoher, Gewaltiger, ܐܡܝܪܐ Emir, Fürst. Asseman. bibl. or. III, 1. p. 597. Aehnlich ist die Verwandtschaft von יָשֵׁם und אָשֵׁם. Das Wort kommt nur im dichterischen Sprachgebrauch vor, in Prosa Jud. 20, 40. עַמּוּד עָשָׁן Rauchsäule, wie im Syr. ܥܡܘܕܐ ܕܬܢܢܐ Asseman. bibl. or. I, 39. Bei den Rabbinen ist es häufiger und sie führen an, daß man eigends dazu hätte Leute aus Alexandrien kommen lassen, die es verstanden hätten, den Dampf des Rauchwerks recht gerade emporsteigen zu lassen. Siehe Thalmud II. p. 171.

מְקֻטֶּרֶת. Die masoretische Punktation wird dadurch bestätigt, daß viele Codd. die Lesemutter מקוטרת haben; auch die Lxx. las so, wie man aus der Uebersetzung τεθυμιαμένη sieht. Unnöthig sind die Punktationen, wie מִקְטֶרֶת oder מְקַטֶּרֶת, man könnte dennoch das Wort als Nom. im stat. Constr. fassen, Rauchwerk von Myrrhen, was indeß nicht so wahrscheinlich ist. Auf jeden Fall ist es falsch, mit Kleuker bei מור ein כ zu suppliren. Ueber מור siehe 1, 13. לבונה 4, 5.

אַבְקַת רוֹכֵל. Staub des Krämers, Gewürzstaub Ezech. 26, 12. Kimchi הסמים השחוקים הדק zu Staub gestoßene Spezerei. Im Syr. ܪܘܟܠܐ Gewürzhändler, dasselbe, was im Arab. دكان, عطار, z. B. Barh. Chron. p. 170. lin. 5. Asseman. bibl. or. Tom. II. p. 45. und p. 270. not. 3. Vgl. Hartmanns Hebräerinn am Putztisch Th. 1. S. 351—354.

מְכֻל״. Nur wenn man מקטרת als Nom. auffaßt, könnte dieses eine Umschreibung des Gen. seyn, aber niemals zu dem part. pass. als causa efficiens gezogen werden, da dies schon durch den acc. מור ausgedrückt wird. Man muß es compar. fassen: suffita myrrha ac thure praestantiore, quam omnis pulvisculus aromatorii. Dies bestätigt 4, 10. —

V. 7. מִטָּתוֹ שֶׁלִּשְׁלֹמֹה. Eine ähnliche Verbindung 1, 6., aber dort war das Suff. energisch. Sonst findet sich im ganzen A. T. kein entsprechendes Beispiel, da im Aram. diese Construction ad nauseam usque häufig ist. Jedoch würde es wohl schwer halten, daraus das chaldäische Zeitalter der Schrift zu beweisen, da selbst in dem erweislich spätern Hebraismus sich kein entsprechendes Beispiel findet.

Man hat sehr viel Anstoß genommen an den 60 Trabanten, die des Königs Schlafgemach bewachen. Daher sagt Döderlein auctar. 195. Salomonis sedem cum pingit, multa videtur immiscere, quae decus ac majestatem potius elevant, quam conciliant, animumque a consortio regio fere absterrent. O miserum illum, qui tot custodibus eget ac ne amoribus quidem ac voluptate nocturna libere fruitur! Viele sehen eine Satire darin. Aber als Tyrann hat sich Salomo nie bewiesen, liebte nur die Pracht außerordentlich, und diese bewies er auch bei seinem Heere 1 Kön. 9, 22. Er schuf sich eine prachtvolle Reiterei 2 Chron. 1, 14. und schon unter David mußten monatlich 24,000 Mann Dienste beim König thun 1 Chron. 28, 1. Daher sind die 60 Mann Garden zur Bewachung des königlichen Palastes gewiß nicht übertrieben. Am wenigsten könnte man versucht seyn, das סָבִיב לָהּ so genau zu nehmen, als ob sie das Schlafgemach selbst besetzt hätten. — מִטָּה ist überhaupt ein mit Polstern und Teppichen belegter Sitz, Ruhebett, Divan der Orientalen.

V. 8. אֲחֻזֵי חֶרֶב. Das Part. Paul hat öfter die

active Bedeutung, wie das Syr. ܐܚܝܕ immer z. B. Assem. bibl. or. Tom. III, 1. p. 52. Vgl. Gesen. Lehrg. S. 309. Daher ist die Uebersetzung von Velthusen — alle an das Schwert gebunden — unnöthig.

V. 9. אַפִּרְיוֹן. Siehe die Einl. zu diesem Stück. Lxx. φορεῖον, Vulg. ferculum, Kimchi מטה שנשאים בה כלות ein Bett, worin die Bräute getragen werden. Arab. فُرْقَار genus vehiculi muliebris. Hartmann in seinem Weihnachtsprogramm 1825. P. I. p. 41. glaubt sogar, daß es von φορεῖον abgeleitet sey, wodurch wir mit unserm Hohenliede ins griechische Zeitalter versetzt würden. Dies ist sicher falsch. Schon Hieronymus giebt diese Ableitung in seinem Commentar zum Jes. 7, 14. Aber wie viel darauf zu geben sey, zeigt nicht allein der Beisatz — omnium paene linguarum verbis utuntur Hebraei, theils die andern Vergleichungen der Art, wie עַלְמָה mit dem lat. alma, נוּגֵי Zeph. III, 18. die Abgesonderten mit nugae, מְשׂוּרָה mit mensura. Auch führt man an, daß es im Syr. ܦܘܪܝܐ heiße, es ist aber keine Stelle bekannt, wo es vorkäme, und die Peschito hat hier ܦܘܪܝܘܢܐ, das Hebr. כִּסֵּא. Der Chald. hat אַפּוּרְיָא, welches Hoh. 1, 16. für עֶרֶשׂ steht. Daran schließt sich auch der rabbinische Sprachgebrauch für Hochzeitsbett (Buxtorf. lex. Chald. p. 1803.) und für diese Bedeutung läßt sich allein eine ungezwungene Ableitung finden, welche schon einige Rabbinen geben, und der auch Michaelis lex. Syr. 695. beizutreten scheint. Rabbi Salomo erklärt es durch חופת הכבוד ein Prachtbett, und leitet es von פרה ab (Syr. ܦܪܐ foecundus fuit), indem er sagt: על שם שפרין ורבין עליה, weil sich darin die Menschen fortpflanzen und vermehren. Das Arab. فرى fidit, secuit enthält die eigentliche Grundbedeutung, weil das Kind die Mutter, wie die Blume die Knospe, durchbricht, vgl. שָׁבַר, פטר. Dies ist offenbar die am

meisten begründete Bedeutung. Dafür spricht auch, daß in der Mischna פּרְיִיפרין mit אפריון gleichbedeutend vorkommt Carpzovii disput. acad. Lipsiae 1699. p. 404. und 405., und das Syrische ܦܘܪܝܐ incunabula. Andere Ableitungen, wie von פרא laufen für schnell getragen werden (Gesenius), oder von פרה, welches mit ברא bearbeiten, bilden, zusammenhängen soll (Ewald S. 111.), oder gar von אנף פרי fructuum spiracula (Velthusen) sind ganz unpassend.

מֵעֲצֵי לְבָנוֹן. Das מן bei der Materie Ps. 45, 14. Die Holzarten des Libanon sind besonders Cedern, Cypressen, Fichten, die sich vorzüglich zum Bauen eignen, weil sie vor dem Wurmfraß sicher sind. Vgl. 2 Chron. 2, 8. Hom. Il. XXIV, 191. 192.

רְפִידָה. Lxx. ἀνάκλιτον, Vulg. reclinatorium, von רפד, welches oben 2, 5. in der Bed. stützen vorkam. Arab. رفد fulcire Schultens op. min. 242. 491. Das Wort ist also füglich durch Lehne zu erklären. Der Syrer übersetzt ܬܫܘܝܬܐ, dies heißt nun zwar gewöhnlich Bett, oder vielmehr die Decke des Lagers, wie aus Prov. 7, 16. erhellt, aber diese Bedeutung kann es hier unmöglich haben, da gleich darauf ܬܟܒܝܬܐ folgt. Vielleicht hatte das Wort eben die Bedeutung wie ܫܘܝܐ manubrium solii.

מֶרְכָּב erklärt man gewöhnlich hier durch Wagensitz, was dann auf die Sänfte übertragen sey. Dies paßt jedoch nicht zu dem, was gleich darauf folgt, wie sich auf den ersten Blick zeigt. רכב heißt eigentlich aufsteigen, daher im Syr. ܪܘܟܒܐ adscensus, wie hier die Vulg. hat; sodann reiten und fahren ܪܟܒ Aph. superimposuit, welche Bed. im Hebr. 2 Kön. 13, 16. vorkommt. Davon ܡܪܟܒܬܐ Sitz, Sessel, sodann auch Wagen, Schiff, Pferdedecke ephippium. מֶרְכָּב Lev. 15, 9. hat ebenfalls diese

letztere Bedeutung, und so kann man es hier von dem Teppich des Divans nehmen, oder Sitz, was hier dasselbe ist. R. Salomo erklärt es durch פְּרֹכֶת, d. h. Vorhang, weil dieser an den Säulen aufgehängt sey und gleichsam darauf reite! Vgl. Odyss. X, 353. Nun wird die Mitte, oder das Innere dieses Prachtbettes beschrieben, es ist gepolstert mit Liebe von den Töchtern Jerusalems. רצף arab. رَصَفَ, syr. ܪܨܦ spissavit, densavit; sodann pflastern, Steine dicht aneinander legen. Das Syr. z. B. Knös Chrest. p. 88. lin. 2. und Barh. Chron. p. 43. lin. 1. ܐܬܪܨܝܦ ܪܨܦ wie nach den Codd. und dem arab. Exemplar, welches رصف hat statt ܪܨܦ zu lesen ist. Kimchi sagt, es gehe auf ein Pflaster von rothem Marmor und Elfenbein. Hier metaphorisch von dem Lager des Königs, welches reichlich mit Jungfrauen bedacht ist, also eigentlich pavimentum amoris ein wahres Wollustpolster. Die Rabbinen, welche רֶצֶף, רִצְפָּה von heißen Steinen erklären, nehmen hier רצוף für inflammatum, ardens. Dies ist im Arab. رضف. Das מן steht hier, wie häufig, zur Vermeidung des stat. Constr. statt durch Liebe der Töchter oder zu den Töchtern Jerusalems (Umbreit und andere). Dies scheint der natürlichste und einfachste Sinn der Stelle zu seyn, auch ist die Erklärung dem Sprachgebrauch angemessen. Eine andere Erklärung, von Döderlein und Ewald: die Mitte ist gepolstert oder geziert mit einer Geliebten aus den Töchtern Jerusalems. Zwar steht אהבה II, 7. in dieser Bedeutung für אֲהֻבָה, auch wäre dieser Zusatz in dem Brautliede ganz passend, nur ist nicht einzusehen, wie man diese Erklärung annehmen kann, wenn man die Einheit des Hohenliedes vertheidigt, denn alsdann muß man offenbar zugeben, daß die Braut nicht aus Jerusalem ist. Ganz wider das Ebenmaaß der Glieder theilt Stäudlin ab: Die Mitte ist geziert; die Geliebte aus den Töchtern Jerusalems. Noch eine andere Er-

klärung von Luther, Kleuker und Herder, אהבה als acc. adv. die Mitte lieblich ausgelegt von den Töchtern Jerusalems. Ueber das מן in dieser Verbindung siehe 1, 2. Ganz willkührlich Grotius und das Repert. 10. S. 269. Media lectica amorum historias habet acu pictas.

V. 11. רְאֶה ב״. Mit Wohlgefallen auf etwas sehen, seine Augen woran weiden. צְאֶינָה. Diese auffallende Form ist des Gleichklangs mit רְאֶינָה wegen gewählt, findet sich aber noch Ezech. 23, 49. 16, 50. Jer. 50, 20. im Fut. Lehrg. S. 417. 307.

Die Krönung durch seine Mutter Bathseba ist nicht etwa darauf zu beziehen, daß sie ihm nach 1 Kön. 1, 11. das Königreich verschaffte, obwohl die Weihung nicht allein durch Salbung, sondern auch durch Krönung geschah (2 Sam. 12, 30. 2 Kön. 11, 12.), sondern von der im Alterthum allgemein verbreiteten Sitte, wornach man sich bei Festlichkeiten bekränzte, vgl. Jes. 28, 1. בְּנוֹת צִיּוֹן. Diese Bezeichnung der Jerusalemitanerinnen ist zwar bei den Dichtern nicht ungewöhnlich, aber hier auffallend, weil der Verfasser sonst die Hoffrauen immer durch בנות ירושלים bezeichnet. Dies kann indeß eine unwillkührliche Vertauschung beider Epitheta seyn, wenigstens braucht man nicht nothwendig an die übrigen Frauen der Stadt zu denken. „Am Tage der Freude seines Herzens." Weil dem Hebräer die Freude der Erndte und der Hochzeit zur Bezeichnung der höchsten Freude gelten, so steht hier auch umgekehrt die Freude des Herzens für die Hochzeit. Vgl. Simon Betharsamensis Asseman. bibl. or. 1, 369. ܒܟܠܗ ܡܠܠܘܬܐ ܩܘܡܠܐ ܕܚܬܢܘܬܐ ܐܝܟ ܩܘܡܠܐ ܕܡܫܬܘܬܐ.

K. 4. V. 1. — K. 5. V. 1. Wechselgesang des liebetrunkenen Jünglings und des geschickt ausweichenden Mädchens.

V. 1. Sieh' schön bist du, meine Liebe, sieh' du bist schön;
Deine Augen Täubchen hinter dem Schleier.
Dein Haar wie eine Heerde Ziegen,
Die am Berge Gilead sich lagern.

2. Deine Zähne wie eine Heerde geschorener Schaafe,
Die aus dem Flußbad steigen.
Die alle Zwillinge gebären,
Unter denen keines unfruchtbar ist.

3. Wie ein Purpurstreif deine Lippen,
Und deine Zunge süß;
Wie vom Granatapfel geschnitten deine Wange
Hinter dem Schleier.

4. Dein Hals wie Davids Thurm
Gebaut zur Waffenburg,
Tausend Schilde sind dran gehängt,
Lauter Köcher der Helden.

5. Deine beiden Brüste wie zwei junge Zwillingsgazellen,
Die unter Lilien weiden.

6. „Bis des Tages kühlender Hauch weht,
„Und die Schatten sich senken,
„Will ich auf jenen Myrrhenhügel
„Auf die Weihrauchshöhen gehen."

7. Ganz bist du schön, meine Holde,
Und ohne Tadel.

8. Mit mir vom Libanon, o Braut,
Mit mir sollst du vom Libanon kommen,
Von Amana's Gipfel herabschaun,
Von der Höhe Senir's und des Hermon,
Von den Wohnungen der Löwen und den Bergen der Parder.

9. Du flößest mir Muth ein, meine Schwester, meine Braut,
Du machst mich kühn durch einen einzigen Blick deines Auges,
Durch eine deiner Halsketten.

10. Wie schön ist deine Liebe, meine Schwester, Braut,
Wie viel süßer ist deine Liebe, als Wein,
Und der Duft deiner Salben, als aller Wohlgeruch!

11. Honig triefen deine Lippen, o Braut,
Milch und Honig ist unter deiner Zunge,
Und der Duft deiner Kleider wie Libanonsduft.

12. Ein verschlossener Garten bist du, meine Schwester, Braut,
Ein umhegter Garten, ein versiegelter Brunn.

13. Deine Sprößlinge — ein Hain von Granatäpfeln,
Nebst köstlichen Früchten,
Alhenna und Narden.

14. Narde und Safran, Kalmus und Zimmt,
Nebst Weihrauch allerlei Art,
Myrrhen und Aloe,
Nebst allen köstlichen Würzen.

15. Ein Quell im Garten, ein Brunn lebendigen Wassers,
Ein Bach, der vom Libanon strömt.

16. Erhebe dich, Nordwind! säusele herbei, Südwind!
Durchweh' meinen Garten,
Daß seine Würze fließen. —
„So komme mein Geliebter in seinen Garten,
„Und esse die köstlichen Früchte."

K. 5. V. 1. Ich kam in meinen Garten, meine Schwester, Braut,
Ich pflückte meine Myrrhen nebst dem Balsam,
Ich aß meinen Honig und Traubensaft,
Ich trank von meinem Wein und meiner Milch.—
Esset nun, Freunde,
Trinkt und berauscht euch, ihr Lieben.

Dieses prachtvolle Lied paßt nicht im Munde eines Hirten; bei ihm, der nie einen solchen Park sah, wie der beschriebene, wären es eitle Phrasen. Im Munde eines Pracht liebenden Königs ist es angemessen. Die Spuren, daß die Scene an den Libanon versetzt werde, treten so ungesucht hervor, daß wir wieder darauf zurückkommen müssen, das Lied in einen Sommeraufenthalt des Königs am obern Jordan, vielleicht in der paradiesischen Umgegend des Sees von Tiberias, oder an den Jordanquellen im Angesicht des Libanon und seiner waldigten Höhen zu verlegen. Noch stehen sich beide nicht so nahe, noch ist das Mädchen schüchtern, weicht den begeisterten Schmeicheleien des Königs aus, er ehrt ihr Schaamgefühl, aber seine Liebe reißt ihn wieder fort, er wird immer inniger, nennt sie seine Schwester, seine Braut, erblickt sie im Bilde eines prachtvollen Gartens, der ihm allein offen stehe, — das unschuldige Kind der Flur versteht es nicht. Aber er ist doch schon belohnt durch ihre Liebe, die Freunde müssen seine Wonne bei einem gastlichen Male theilen.

Zu Gunsten der Schäferhypothese muß Sulamit die Worte V. 8—V, 1. als Worte ihres Schäfers recitiren. Wenn aber der König dabei gewesen wäre, wie sie in

diesen Worten von einem Abwesenden sprach, hätte er nicht glauben müssen, sie wäre wahnwitzig? Man lese nur den Uebergang von V. 7. und 8. und urtheile, ob sich ein vernünftiger Zusammenhang denken läßt. Solcher Künsteleien bedarf es nicht, um dieses so einfache und klare Lied zu deuten. Auch ist mit V, 1. das Lied durch den Ausruf an die Freunde deutlich geschlossen, das folgende beruht auf einer ganz veränderten Situation.

Kap. IV — V, 1.

V. 1. Die Beschreibung der Schönheit fängt bei den Orientalen immer vom Auge an, ohne Gazelle und Täubchen ist keins ihrer Liebesgedichte; d'Arvieux 3, 149. Vgl. 1, 15. Deine Augen sind Täubchen hinter deinem Schleier. צַמָּה Michaelis zu Lowth's poës. Hebr. not. 135. vergleicht das Arab. صَمَّ zusammenbinden, Chald. צמצם verbinden, verhüllen, und versteht es vom Schleier, eine Art Stirnbinde, weil sie die Haare zusammen bindet. So schon R. Salomo. Sym. κάλυμμα. Eine andere Bedeutung vertheidigt Schultens op. min. p. 244. nämlich Haarflechten, Locken, er vergleicht طَمَّ plectere capillos, مطموم capilli plexi. Aben Esra: שֵׂעָר הרב. Hartmanns Hebräerinn Th. 3. S. 237. Die erste Ansicht scheint aber den Vorzug zu verdienen, denn Jes. 41, 2. kann man גַּלִּי צַמָּתֵךְ nur übersetzen, decke deinen Schleier auf. מִבַּעַד לְ kann nur hinter etwas hervor bedeuten, und dann paßt ebenfalls nur der Schleier, der Stirn und Wangen bedeckt. Auch folgt sogleich die Beschreibung des Haares. Für die zweite Erklärung könnte sprechen, daß V. 3. die Wangen wie ein Ausschnitt des Granatapfels zwischen den Haarflechten durchscheinen sollen. Viel passender aber ist der Vergleich, wenn man die Form eines orientalischen Schleiers betrachtet, wie ihn Niebuhr am Sinai sah. Reisebr I. S. 164. Tab. XXIII. fig. 48. Dieser Schleier ist mit einem Bande

um die Stirn gebunden und läßt nur die Augen und den obern Theil der Wange frei, und dies sieht in der That einem Segment ähnlich. Die Erklärung Ewalds von מבעד durch מסביב ringsum giebt gar keinen Sinn. Die Lxx. hat an den übrigen Stellen πλόκαμος, πλέγμα, hier ἐκτὸς τῆς σιωπήσεως, wie der Syr. und Arab., was Hieronymus durch verenda, quae intrinsecus latent erklärt.

Ueber die schwer zu erklärenden Worte גלשׁ מן haben die Ausleger die verschiedenartigsten Meinungen. Vulg. adscenderunt, Lxx. 6, 14. ἀνέβησαν, Syr. ܣܠܩܘ, damit kann man das Arab. جلس bergan gehen vergleichen, und das מן in der Bedeutung, die 5, 4. begründet werden soll — nach etwas hin — verstehen. Eine Heerde Ziegen, die den Berg Gilead hinaufgehen, d. i. weiden. Bochart. Hieroz. I. p. 712. Schultens op. min. 287. Eine zweite Erklärung von R. Salomo und Kimchi; sie stützen sich auf das Targum, welches Lev. 13, 41. גִּבֵּחַ kahlköpfig durch גְּלִישׁ übersetzt (Syr. ܓܠܫ depilavit), eine Heerde, welche vom Berg Gilead herabgeht und ihn dadurch kahl macht, da sie ihn durch ihre Gegenwart verschönert hatte, oder welche unter den Bäumen des Berges geschoren durchschimmern. Unsinnig! Aben Esra erklärt נשקפו ונראו quae prospectant seu prominent et apparent, wie Virg. eclog. I, 17:

Dumosa pendere procul de rupe videbo. —

Obgleich diese Erklärung einen guten Sinn giebt, so ist sie doch nicht sprachlich begründet, und ich möchte daher גלשׁ nach der ersten Bedeutung von جلس sich lagern nehmen, dann behielte auch מן seine eigentliche Bedeutung. Was nun das ganze Bild anbetrifft, so ist es voll Wahrheit und Anmuth, die Locken, welche vom Haupte herunterwallen, verglichen mit einer Heerde von Schaafen und Ziegen, die auf dem Abhang des Berges weiden, von der jedes eine Locke des Gipfels bildet. Lowth de p. Hebr. prael. 31. Auch neuere Reisende be-

schreiben diesen Anblick als sehr reizend. Siehe Velthusen zu d. St. גִּלְעָד bekanntlich ein weidenreiches Gebirge jenseits des Jordans, noch jetzt unter demselben Namen Dschilad, und noch jetzt mit Heerden übersäet. d'Arvieux II, 638.

V. 2. הַקְּצוּבוֹת. Die Geschorenen epith. poët. für Schaafe. תאם Hiph. Zwillinge gebären. Man könnte aber auch eine Verwandtschaft mit תמם vollzählig seyn Dan. 8, 23., wie unter מסס und מאס, מכך und מאך annehmen. שַׁכּוּל entweder ohne Jungen, unfruchtbar oder eine Fehlgeburt habend. Was nun die Uebertragung des Bildes betrifft, so ist der Vergleichungspunkt eigentlich nur die Weiße und Reinlichkeit der Zähne, worauf die Orientalen so erstaunlich viel halten, darum folgt auch sogleich, die aus dem Bade kommen; denn nach der Schur badete man die Schaafe Virg. Georg. 1, 3. Colum. 7, 4. Harir. in Consess. II. p. 83. Devota sit anima mea pro dentibus, qui suavissime renident. Quos ornat recens nitor, nitor heu! quam admirabilis! Nudat ista renidendo margaritas et grandinem. Ibid. p. 78. C. ben Zoheir V. 3. Die noch hinzugefügten Epitheta können nur auf die Heerde gehen, jedoch hat man auch versucht sie einzeln zu übertragen, vgl. Bochart Hieroz. I. p. 483. 512. קְצֻבוֹת praecisae i. e. aequales. So auch Aben Esra und Kimchi. מַתְאִימוֹת ja nicht von den Doppelzähnen, sondern von der doppelten Reihe der Zähne oder in der zweiten Bedeutung vollzählig; שַׁכֻּלָה der Jungen beraubt wird auf das ausfallen der Zähne bezogen. Uebrigens ist zu bemerken die Paronom. mit שֶׁכֻּלָּם. Als Rarität ist noch anzuführen die Erklärung von קצובות durch potu prohibitae, was zur Gesundheit und Fruchtbarkeit der Schaafe beitragen soll, nach dem Arab. قصب, Michaelis, oder oves foeminae, quarum cauda resecatur! Döderlein.

V. 3. Ein Faden oder Streif von Carmosin- oder Coccusfarbe sind deine Lippen. Sonst sind gewöhnlich

Lilien und Rosen die Bezeichnung dieser weiblichen Schönheit. Jones poës. Asiat. 224. Motenebbi S. 11. מִדְבָּר. Das Wort steht hier in einer sonst ganz ungewöhnlichen Bedeutung. Da sowohl vorher, als auch im Folgenden einzelne Gliedmaßen beschrieben werden, so führt dies schon darauf, מדבר von דבר als Redeorgan, Zunge zu verstehen. Dafür spricht, daß das מ bei der Formation von Verbis gewöhnlich das Instrument bezeichnet, wodurch das im Verb. liegende möglich wird. So פתח aufschließen, מַפְתֵּחַ der Schlüssel. Schultens op. min. 245. Lxx. Vulg. R Salomo verstehen Rede, allein der Kuß schließt sich leichter an die purpurrothen Lippen, als liebliche Rede. Siehe V. 11.

רַקָּה. Die Dünne, so hießen nach Kimchi die Schläfe, weil dort der Knochen nur mit wenig Fleisch bedeckt ist. Ebenso im Plattdeutschen, de Dünje. Es wird aber auch im Arab. im weitern Sinn für die obere Wange gebraucht. פֶּלַח רִמּוֹן segmentum mali punici. Die Radix פלח ist 2 Kön. 4, 39. vom Zerschneiden der Früchte gebraucht. Ritz, Spalte, wie andere es übertragen, würde bei dem saftigen Granatapfel das üble Bild von Pockengruben geben. Der Theil der Wange, welcher hinter dem Schleier hervorscheint, erscheint dem Geliebten als ein abgeschnittenes Stück des Granatapfels, und auch uns ist die Vergleichung nicht fremd, besonders wenn sich eine liebliche Röthe auf den Aepfeln zeigt. Der Granatapfel ist aber auf der einen Seite braun, auf der andern Seite spielt ein schönes Roth aus Gelb und Weiß hervor. Zur Erläuterung kann auch eine Stelle des Pollux Onom. II, 4. p. 196. dienen, welche Kleuker anführt, und wornach die Erhöhung des Backenknochens auf beiden Seiten der Nase μῆλα genannt und dies auch auf die Wange übertragen wurde. So sagt Nuweirius II. p. 175. bei Reiske ad Tharaph. p. 131., daß in Liebesgedichten die Wangen mit Rosen und Aepfeln verglichen werden الخدود بالورد والتفاح.

Ebenso ist ܦܘܩܩܐ im Syr. eine Bezeichnung der Wangen. Vgl. Theocrit. Idyll. 14, 38. τήνῳ τὰ σὰ δάκρυα μᾶλα ῥέοντι, ihm lassen deine Wangen Thränen fließen. Tholuck Ssufismus p. 305. سيب زنخدان pomum menti.

V. 4. Nun der Hals, so stolz sich erhebend, wie die feste Burg Davids, die Geschmeide, die den Hals schmücken, verglichen mit den Schilden, die die Burg zieren, vgl. Michaelis ad Lowth p. 637. und Grotius. Uebrigens vergessen die Dichter den Halsschmuck nie, da er eine der größten Zierden der Morgenländerinnen ausmacht. So sagt Amrlk. Moall. V. 32. Und der Hals gleicht dem Halse der weißen Gazelle, nicht unmäßig lang, wenn sie ihn emporhebt, und nicht von Geschmeide entblößt. תַּלְפִּי ist ungewisser Ableitung. Nach Beyer Uebers. S. 57. Gesenius von تلف IV. zu Grunde richten exitialia sc. arma. Aber das Folgende: Tausend Schilde hängen daran (תלוי), scheint die Erklärung dieses Wortes zu enthalten. Daher leiten andere es als zusammengesetztes Wort von תָּלָה und פִּיּוֹת ab, nach der gewöhnlichen Verbindung פִּי חֶרֶב Schneide des Schwerts. Zwar steht פֶּה nie allein für das Schwert, wohl aber פִּיפִיּוֹת zweischneidige Schwerter Jes. 41, 15. in der Verbindung בַּעַל פִּיפִיּוֹת. Die Burg Davids scheint ein Thurm in Jerusalem gewesen zu seyn, den er mit der Rüstung überwundener Helden zierte, vgl. 1 Chron. 19, 7.; denn man pflegte Schilde und andere Waffen zum Schmuck an den Zinnen der Mauer aufzuhängen Ezech. 27, 10. 11. Vulg. propugnacula.

שְׁלָטִים. Zu dem, was Gesenius im Lex. S. 766. hierüber hat, kann man noch Folgendes vergleichen. Ephraem Syrus ist zwar wegen der Bedeutung in Zweifel, aber er führt die Erklärung von Schild gar nicht an. Er sagt nämlich zu 2 Sam. 8, 7. Tom. I. p. 405. ܫܠܛܐ ܐܡܪ ܠܡܥܠܬܐ ܕܙܝܢܐ ܐܘ ܠܒܘܫܐ ܕܙܝܢܐ.

Er erklärt es also zuerst durch Armband und nachher durch Köcher, so wie es auch der Arab. durch جَعْبٌ Köcher übersetzt. 1 Chron. 18, 7. parall. 2 Sam. 8, 7. legt die Peschito die שלטים als Schmuck den Pferden bei. Köcher scheint noch am mehrsten für sich zu haben, denn 2 Chron. 23, 9. steht es neben מָגֵן, so wie hier, und Jer. 51, 11. schärfet die Pfeile, füllt die Köcher. שְׁלָטִים ist doch am natürlichsten vom Anfüllen des Köchers mit den geschärften Pfeilen zu verstehen. Dazu übersetzt die Lxx. nach der andern Zählung Kap. 28, 11. der Araber und die Vulg. an jener Stelle Köcher, der Chald. und Syr. behält das Wort bei, doch übersetzt der letztere seltsam genug ܡܠܘ ܫܠܛܐ ܒܓܐܪܐ, so daß es nicht anders übersetzt werden kann, als: sammelt die Köcher und füllt (sie) mit Pfeilen. An unserer Stelle aber übersetzt er מגן wie immer durch ܬܪܝܣܐ, שלט behält er aber bei, da er doch sonst wohl im poet. Parallelismus mit einem starken Nachdruck dasselbe Wort zweimal gebraucht. Ich sehe also nicht ein, wie der syrische Sprachgebrauch für die Bedeutung Schild sprechen kann. Wenigstens muß das, daß an zwei Stellen im Hohenliede und der Chronik das Wort neben מָגֵן steht, einen starken Verdacht gegen die Bedeutung Schild erregen, zumal da die Verss. dagegen sind.

V. 5. Das Bild von lieblichen Zwillingsgazellen, die so schüchtern und still unter Lilien weiden, wie zart ist es nicht hier angewandt! Amru Kelthum Moall. Ihre Brüste sind gleich elfenbeinernen Büchsen, die man vor der berührenden Hand bewahrt.

V. 6. Nimmt man diesen Vers als Fortsetzung der Rede des Geliebten, so ist der ganze Zusammenhang zerrissen. Es müßte die Schilderung der Schönheit plötzlich durch den versteckten Wunsch, sie noch vor der Kühle des Abends zu genießen (unerhört!), unterbrochen werden, und im 7ten V. wieder fortfahren. Auch ist V. 12 ff. keines-

wegs ähnlich, denn die Erzeugungsidee jenes Bildes ist eine ganz andere. Vortrefflich hingegen passen die Worte im Munde der Jungfrau. Sie will kein näheres Detail ihrer Reize, sie unterbricht die entzückte Beschreibung des Geliebten durch eine Ausflucht, womit sie es wohl so streng nicht meint: Bis des Abends kühle Lüfte wehen und die Schatten sich senken, will ich auf jenen Myrrhen- und Weihrauchhügel gehen, vgl. 2, 17. לְבוֹנָה, der Weihrauch, wegen der Klarheit und Durchsichtigkeit dieses weißen Balsams so genannt; der weiße wurde auch am meisten geschätzt. Plin. 12, 14. Vgl. 9, 4. Dioscor. 1, 82. Die Weihrauchstaude wird sonst nur als Product Arabiens genannt, aber sowohl diese Stelle, wie Cyrill von Alexandrien, Celsius Hierob. p. 133. 242. setzen die Cultur derselben auch an den Libanon. Sie gedieh auch zum Theil in Lydien, nach Plin. H. N. XVI, 32. Vgl. Celsius Hierob. p. 231—246., welcher den Weihrauch nur Arabien zueignet und glaubt, daß Weihrauchberge nur darum genannt seyen, weil die Weihrauchstaude nur in bergigten Gegenden wachse. Dies scheint hier aber doch etwas gezwungen. — Merkwürdig genug setzen einige hier den Anfang eines neuen Liedes, und Kleuker versetzt den V. hinter den folgenden; beides zerreißt den so klaren und einfachen Zusammenhang.

V. 7—16. Der Geliebte verkennt ihr sittsames Betragen nicht, er faßt in zwei Zügen Alles zusammen: „Ganz bist du schön, meine Liebe, an dir ist kein Tadel.“ Er ist aber zu entzückt, als daß er sein Feuer mäßigen könnte; aber er spricht zarter und vermeidet Alles, was seiner Geliebten mißfallen könnte; er spricht von Freundschaft und Liebe, von einem heiligen Garten, einer versiegelten Quelle, strömt aber endlich wieder in dem Lobe ihrer Schönheit über.

מוּם אֵין בָּךְ. Vgl. Ovid. Amor. I. Eleg. 5, 18. — Nil non laudabile vidi.

V. 8. Diese Worte haben nicht unbedeutende Schwierigkeiten. Eine Erklärung: Mit mir, o Braut, komm von Libanon's Höhen herab, was willst du hier unter den Wohnungen der Löwen und Pardel verweilen. Dann muß שׁוּר in der Bed. gehen genommen werden, wie es einige Rabbinen durch הלכי und die LXX. durch διελεύσῃ erklärt. Allein da müßte man annehmen, daß die Braut auf dem Libanon wäre und der Geliebte sie herunterlocken wollte! Repert. XI. S. 113. Er spricht ja mit ihr so vertraulich, sie will sich von ihm losmachen und auf die Balsamhügel gehen, am Schluß vereinigt sich Alles zu einem Gastmahl und doch soll sie nicht bei ihm seyn! Eine andere Erklärung, welche מִן in der Bed. nach etwas hin (s. 5, 4.) versteht. Du willst allein auf jene duftende Höhe gehen? Nein, mir mir (darum steht es emphatisch voran) — sollst du auf den Libanon gehen. בּוֹא steht zuweilen wie הָלַךְ, z. B. Jon. 1, 3. Allein die gesuchte Erklärung ist gar nicht nöthig, der Libanon ist hier nur der allgemeine Name, der alle folgenden Theile umfaßt; er ist das Haupt der ganzen Gebirgslandschaft, und daher kann der Geliebte seine Braut wohl auffordern, vom Libanon mit ihm auf den Hermon herunter zu gehen. Dies ist nur ein kühner Gedanke des Geliebten; will seine Braut auf die Balsamhöhe gehen, so soll sie es nicht allein, er fühlt sich stark genug, sie sicher vom Gebirge des Libanon auf Amana's Höhe zu geleiten durch die Wohnungen der Löwen und Pardel. Zur Bestätigung dieser Erklärung kann Jud. 11, 37., wo von der Tochter des Jephtah gesagt wird, daß sie von Mizpa, das auf einem hohen Felsen lag, auf die Gebirge hinunter gehen wolle (ירד על ההרים).

Der Libanon, welcher Palästina nördlich von Syrien scheidet, theilt sich in zwei Arme; der westliche ist der eigentliche Libanon, der östliche der Antilibanon. Hier ist nur vom Antilibanon die Rede, dessen Südgehänge in zwei großen Vorgebirgen hervortritt, im Breiten parallel von

Damaskus 33° 30′ — 33° 40′ nördl. Br. Diese Vorgebirge erheben sich im Osten über Damaskus, im Südwesten über Hasbeia; zwischen beiden liegt ein hohes schneereiches Hochgebirge gegen Süden sich ziehend, das ist der חֶרְמֹן. Der Hermon hieß nach Deut. 3, 9. schon bei den Sidoniern שִׂרְיֹן, und so heißt er noch jetzt bei den Arabern; bei den Amonitern aber שְׂנִיר *). Der Hermon ist bei weitem das höchste Gebirge dieser Gegend, daher ihn die Araber auch den Fürsten der Berge nennen, Dschibbel es Scheik. An der Westseite des Hermon entspringt der westliche Arm des Jordan und fließt in einem großen Bogen gegen Süden, an der Ostseite und zugleich am südlichsten Abhange des Hermon, die Jordanquelle von Banias, beide vereinigen sich oberhalb des Sees Merom, in den sie fallen. Zwischen beiden dehnt sich nun der Hermon aus und verliert sich in der reizenden Ebene von Banias oder Cäsarea Philippi, während er längs der Ostseite des Jordan sich mit den Bergen Gileads vereinigt, längs der Westseite aber sich im eigentlichen Palästina abflacht. Schon Josephus Ant. 18, 3. beschreibt die Ebene von Banias als ungemein reizend und lieblich; Seetzen und Burkhardt bestätigen es, ob sie gleich jetzt unangebaut liegt. Die Vorberge des Hermon sind mit den schönsten Holzarten bedeckt, ja Weihrauch und Myrrhen gedeihen hier. An der östlichen Seite sendet aber der Hermon seine Zweige nach Norden, und das ist das Gebirge אֲמָנָה, es ragt über Damaskus steil empor und aus seinen Felsschluchten stürzt sich der Amanafluß oder Chrysorroas in die lachende Ebene von Damaskus, die in alter und neuer Zeit als ein Paradies beschrieben wird. Von diesen Höhen bieten sich überall die schönsten

*) Abulfeda hat auch den Namen سنير, Volney سنّيت als jetzt ebenfalls für einen Theil des Libanons gebräuchlich, was aber wohl ein Irrthum ist.

Prospekte auf das Gebirge und die Ebenen dar. d'Arvieux II. p. 325. Pokoke 2, 152. Welche Wahrheit enthält daher dieses Bild!

מִמְּעֹנוֹת אֲרָיוֹת. Hasselquist S. 563. behauptet, daß es in Syrien und Palästina keine Löwen gebe, aber zu seinem Glück begegnete er ihnen nur nicht. Das Thalbette des Jordan ist stets von Löwen angefüllt, die aus der brennenden Wüste hieher kommen; so war es in uralter Zeit, so ist es noch jetzt. Hieron. ad Zach. XI, 3. Jordani fluvio, qui maximus in Judaea est, juxta quem morantur leones, fremitum junxit leonum propter ardorem sitis et ob deserti viciniam et latitudinem vastae solitudinis. — Vgl. Plin. 7, 17. Motenebbi Jos. v. Hammer p. 105. כַּלָּה. Es kann nicht auffallen, daß das Wort nie ein Suff. hat, denn in der Anrede versteht es sich von selbst, daß es seine Braut ist. So hat im Chald. אב nie das Suff. 1. pers., sondern immer אַבָּא im stat. emph. Vgl. Cellarii horae Samarit. p. 81.

V. 9. לִבַּבְתִּנִי wird von einigen in privativer Bedeutung gefaßt mit der Vulg: vulnerasti cor meum. — Lxx. ἐκκαρδίωσας ἡμᾶς. Lehrgeb. 241. Dann wäre der Sinn: Durch deinen Blick, der von Zorn funkelt, oder aber durch einen liebevollen Blick hast du mein Herz entmuthigt oder verwundet. Dies ist an sich passend, auch muß man nicht denken, daß es eine fremdartige Idee von Amor's Pfeilen hergenommen sey; wir finden sie schon im A. T. Prov. 7, 23. Ebenso ein arabischer Dichter bei Schultens Anthol. sent. Arab. p. 144. utique oculi languentes interfecerunt, und ein anderer:

Ea demum est vita, ut cum juvenibus te oblectes
Et a calicibus amplisque puellarum oculis prostratus appareas.

Mit der Stelle Prov. 7,23. ist nahe verwandt Theocr. XI, 15. 16:

— ἔχθιστον ἔχων ὑποκάρδιον ἕλκος
Κύπριος ἐκ μεγάλας, ὅ οἱ ἥπατι πᾶξε βέλεμνον.

Und mit unserer Anakreon 16. =στρατὸς δὲ καινὸς ἄλλος
ἀπ᾽ ὀμμάτων βαλών με.
Vgl. Van Kooten dissert. p. 32. Prov. 6, 25. Motenebbi Jos. v. Hammer S. 11. Hengstenberg ad Amrlkeis Moall. V. 20., wo noch Menil in proleg. ad Antar. Moall. p. 15. Jones poës. Asiat. p. 95. und p. 140. angeführt sind.

Wenn man aber auf den ganzen Zusammenhang sieht, so paßt doch die Erklärung nicht. Er fühlt sich stark genug, sie durch die Wohnungen der Löwen unversehrt zu führen; will sie ihn etwa durch einen zornigen Blick von diesem waglichen Unternehmen abhalten? Sie wollte ja eben selbst auf die Balsamhügel gehen. Auch spielt das Verwunden hier keineswegs ins Traurige, wie das Folgende deutlich zeigt. Sodann ist das Wort לִבֵּב in dieser privativen Bed. keineswegs beglaubigt; im Gegentheil steht das Niph. Hiob 11, 12. in der Bedeutung Muth bekommen. Der Syrer hat dasselbe Wort hier und es ist aus andern Stellen, wie Hiob 21, 34. 7, 13. 10, 12. 1 Theß. 5, 14. ganz klar, daß ܠܒܒ nur die Bed. animum addere, cordatum facere hat. Vgl. Knös Chrest. 85. Asseman. bibl. or. I. p. 21. 39. 109. 371. 376. Tom. II, 266. Hiob 7, 13. 10, 12. Barhebr. Chronic. Syr. p. 524. Ebenso Sym. ἐθάρσυνάς με, der Arab. ألهبت du hast mein Herz in Flammen gesetzt. Ebenso scheint der Chald. es genommen zu haben קביע על לוח לבי רחמתיך, in meiner Herzenstafel ist deine Liebe eingegraben. Dann kann man das Bild noch zwiefach deuten. Du machst mich muthig durch deinen Blick, ich geleite dich unversehrt ꝛc. oder allgemein du machst mich kühn, setzest mein Herz in Flammen.

בְּאַחַד מֵעֵינַיִךְ. Das Ktib ist hier offenbar dem Kri vorzuziehen, weil die doppelten Glieder des Körpers nur äußerst selten im masc. vorkommen, und daher den jüdischen Kritikern die Stelle verdächtig schien. Lehrg. 470. ist der Grund dieser Anomalie in der metaph. Bed. von עין gesucht, weil es hier für Blick stehe. Kap. VI, 5.

ist dieselbe Anomalie ohne die tropische Bedeutung; auch Zach. 4, 10. Hiob 21, 20. ist es masc. gebraucht. So sind mehrere Wörter im Dual. masc., die im Sing. fem. sind. Lehrg. S. 540. Auch ist es gar nicht einmal nöthig, die metaphorische Bedeutung anzunehmen, hier spricht dagegen — durch eine von deinen Halsketten und Hiob 16, 9. kann das Schärfen auf das Auge selbst übertragen seyn, wie Pindar Olymp. 6, 82. (141) es auf die Zunge überträgt

δόξαν ἔχω τιν' ἐπὶ γλώσσᾳ ἀκόνας λιγυρᾶς.

Da עֲנָק nach dem Arab. عُنُق Hals am wahrscheinlichsten Halsgeschmeide bedeutet, wie es auch immer als Schmuck vorkommt, so ist es am besten צַוְּרֹון als dimin. von צַוָּאר zu fassen (vgl. Lehrgeb. S. 513.), nicht für Halsschmuck zu nehmen.

V. 10. Vgl. 1, 2. 3. 3, 6. Hier punktirt der Syr. auch דֹּדָיִךְ ܕܕܝܟܝ.

V. 11. נֹפֶת תִּטֹּפְנָה שִׂפְתוֹתַיִךְ. Das Wort נֹפֶת leitet Gesenius von נוּף ab, aber dies hat gar keine ähnliche Bedeutung; Schultens zu Prov. 7, 3. von نفث ebullivit, bullitione eliquavit, daher Honig, der von selbst aus den Scheiben läuft Plin. 2, 15. Dort wird auch נֹפֶת sehr gut erläutert. Man könnte nach der bei den Alten gewöhnlichen Meton. Lippen, Zunge für Sprache, auch hier auf honigsüße Worte schließen und die Fabel vom Plato vergleichen bei Cic. de div. 1, 36. und vom Seher Jamos Pindar. Olymp. VI, 46. (79). Schultens Hamas. p. 428. Für seine Feinde hat er Wermuth auf der Zunge, für seine Freunde Honig. Harir. cons. 10.

So Plautus Truc. 1, 2. 76.

In melle sunt sitae linguae vestrae,
Corda felle sunt lita.

Theocr. 8, 82.

Wie süß ist dein Mund und lieblich deine Stimme, o Daphne!
Süßer ist's, dich singen zu hören, als Honig zu lecken.
(μέλι λείχειν).

Ein arabischer Dichter bei Jones poës. Asiat. 204. Ich schwöre bei ihrem lieblichen Geruch und bei dem Wasser, was lieblich von ihrem Munde träufelt, wie Tropfen von Honig und Wein. Vgl. Jacob Sar. Assem. bibl. or. 1, 327. Presbyter Cosm. ibid. p. 239. Justinus Martyr dial. cum Tryphon. exord. Barhebr. Chron. Syriac. p. 400., wo der Sultan Saladin zu seinen Soldaten spricht: ܘܐܫܡܥ ܐܢܘܢ ܡ̈ܠܐ ܕܡܚܠܛܢ ܒܕܒܫܐ ܘܡܪܪܐ ܒܐܡܠܐ ܠܡܘܡܬܐ ܘܡܪ̈ܪܬܐ, d. i. und er ließ sie Worte hören, die mit Honig und Galle gemischt waren, d. h. mit Ermunterungen und Drohungen. Vgl. Theocr. XX, 26. 27. Hom. Il. ά, 249. und Schult. zu Prov. 2, 16. 5, 3. 7, 5. Deut. 32, 2. Es scheint aber doch angemessener, dies von der saliva oris osculantis zu verstehen, weil dieses bei ähnlichen Schilderungen den arabischen Dichtern ein gewöhnliches Bild ist. Dies sagt bestimmt Nuweirius bei Reiske Thar. Moall. p. 131., daß in Liebesgedichten die Lippen und der Speichel mit Wein und Honig verglichen zu werden pflege. Ueberhaupt muß hier bemerkt werden, was ein gelehrter Mann sagt, daß die Deutschen in dieser Sache rusticuli sind. Schon bei den Alten finden wir eine Unterscheidung der Küsse, worüber man Lipsius Elect. II. cap. 6. vergleichen kann. Suavium ist ein osculum cum voluptate, so wie dissuaviari ein osculari cum voluptate. So sagt Plautus Casina act. V. scen. III. V. 3. Illecebram stupri principio suavium posco. Wir müssen uns hier auf die Vergleichung orientalischer Dichter beschränken, wozu schon in der Dissertation van Kooten S. 16. der Anfang gemacht ist. So sagt Motenebbi in der Uebersetzung Jos. v. Hammers S. 21:

Ha! ich küßte sie, die Thränen vermischend mit Thränen,
Und sie küßte mich, züngelnd von Munde zu Mund:
Ihren Lippen entströmt alsdann das Wasser des Lebens,
Wenn es berührte den Staub, stünde die Vorzeit empor.

S. 42. Ist's Speichel, ist es Wein, ist's Wellenflut,
Was kühlt und doch im Herzen brennt wie Glut?

S. 55. Zauber hab' ich gesogen aus ihrem zaubrischen Munde,
Aber das kühle Naß hat mich mit Feuer entflammt.

S. 68. Unrecht ist's zu vergleichen dem Wasser des lieblichen Mundes
Honigseim —. Vgl. S. 76.

S. 114. Die Erde klagt Abwesenheit der Wolken
Und sauget, wie Verliebte Speichel saugen.

Jones poës. As. S. 149. Lippen süßer als Honig und kälter als reines Wasser.

Ebds. S. 194. Hafez: Von der Wange des Mädchens mit dem Engelblick schlürfe o Hafez, den Wein,
Mund an Mund, Schenkin, und sauge meine liebliche Seele aus.

S. 383. Ihre Lippe gewährt Leben, wie Zucker reicht sie dem Herzen Süßigkeit.

Der Speichel, welcher mit den Lippen eingeschlürft wird, heißt im Arabischen رضاب z. B. Abulfedae Annal. IV, 566. رضاب كالشهد لكن جناه اعذب saliva extremis labiis hausta mellis instar dulcis est; multo autem dulcius ejus mellilegium. So wird ein solcher Kuß Vit. Tim. II. p. 426.: 5. كاس ثغر يرشف poculum extremis labiis hauriendum genannt, und ebendaselbst S. 934: 11. die größte Lust mit einem Becher Weins verglichen, der im

Nordwind gekühlt und mit dem Speichel der Geliebten vermischt ist. Ja ein anderer arabischer Dichter bei Silv. de Sacy Chrest. Arab. Tom. I. p. 366. V. 5. vergleicht dieses Schlürfen des Speichels mit einem Wein, der süßer ist als die himmlischen Gewässer des Salsal. Und bei Abulfed. Ann. Tom. III. p. 88. sagt ein Dichter: Ihr Speichel ist mir süßer und vorzüglicher (Gott verzeihe meiner Gottlosigkeit) als Wein. Und Antar. Moall. V. 13. die gekerbten weißen Zähne gewähren dem Küssenden einen köstlichen Geschmack (عَذْبٍ مُقَبَّلُهُ لَذِيذِ ٱلْمَطْعَمِ). Da nun diese Beschreibung des Kusses so häufig bei orientalischen Dichtern ist, und auch passend bei ähnlichen Stellen des Hohenliedes wieder gefunden werden kann, so hatte Michaelis Supplem. ad lex. hebr. p. 385. gewiß nicht Unrecht, diese Ausdrücke von dem sogenannten Florentinischen Kuß (basium florentinum) zu erklären. Uebrigens führe ich von den Klassikern zum Beweise noch die Stelle aus Horaz an Od. libr. I, 13, 16. dulcia oscula, quae Venus quinta parte sui nectaris imbuit. Vgl. die von Mitscherlich aus der Anthol. Graec. angeführten Stellen *Αδεσποτ.* ep. LV. T. IV. p. 129. und Meleag. ep. XXI. 3. (X, 3. ed. Jac.), wo der Dichter glaubt, daß Ganymedes nur deshalb Jupiters Mundschenk heiße, weil dieser stets von seinen Lippen nectarische Küsse trinke. Catull. XCIX. 2. Bei den Griechen ist es *μανδαλωτὸν φίλημα*. Der Duft deiner Kleider ist wie Libanon's Duft. Der Geruch von würzigen Kräutern und den harzigen Bäumen des Libanon ist schon oben erwähnt worden. Vgl. Hos. 14, 7. Auch ist bekannt, daß das Parfümiren der Kleider im Orient allgemeine Sitte ist. Gen. 27, 27. Ps. 133, 2. 45, 9. Die Lesart der Vulg. sicut odor thuris כְּרֵיחַ לְבוֹנָה ist ohne Zweifel die richtige, obgleich bei Kennicot hier keine Variante ist. Lxx. *ὡς ὀσμὴ λιβάνου* kann beides bedeuten; der Syr. Chald. Arab. behalten Libanon bei. Wahrscheinlich ist eine Verwechselung mit V. 15. vorge-

gangen, wo כֹּל עֲצֵי לְבוֹנָה ganz unpassend ist und לְבָנוֹן gelesen werden muß.

V. 12. Schon wieder hatte sich der Geliebte übereilt, und war wieder in Details übergegangen; er sucht es wieder gut zu machen und nennt sie einen verschlossenen Garten, welches Bild er bis V. 15. ausführt. Interessant ist die Vergleichung einer Stelle in Vita Tim. II. p. 292. 2., wo umgekehrt ein noch jungfräulicher Garten für einen unbetretenen unentweihten gebraucht wird. So wird بكرة intacta virgo Vit. Tim. II. 348. 17. von einer unbetretenen Höhle, Tom. I. p. 238. 8. von einer unereroberten Festung gebraucht, so wie auch in Frankreich mehrere Festungen diesen Titel haben, wie Peronne la puçelle. Uebrigens ist die Vergleichung eines Mädchens mit duftenden Blumen sehr häufig, aber auch mit einem Garten, der alle diese Schönheiten in sich vereint, nicht selten. Man sehe die schöne Schilderung in Antar. Moall. V. 15—19. Die Entstehung des Bildes ist leicht zu erklären; der Garten und der Baum tragen Früchte, und der Orientale nennt das Genießen dieser Früchte auch ein Essen. גַּל נָעוּל von גלל, welches das Rollen der Meereswogen bezeichnet Amos 5, 24., müßte hier ein Bach seyn. Aber es bieten sich bei dieser Lesart verschiedene Schwierigkeiten dar, die Vulg. Lxx. Syr. Chald. Arab. und 50 Codd. des Kenn. haben גן. Die Wiederholung zur Bezeichnung des Affects findet sich in diesen Liedern häufig, z. B. 3, 2. und ist auch sonst gewöhnlich, vgl. Cor. Sur. 94, 5. Schon dies scheint sehr für die Lesart zu sprechen. Dazu kommt die Inversion, daß der Bach eher genannt würde als die Quelle, daß sich ein umzäunter, verschlossener Bach nicht denken läßt, und das Bild dadurch zu craß würde. Es sprechen daher innere und äußere Gründe gegen die masorethische Lesart.

מעין חתום. Die Alten versiegelten häufig, was wir zu verschließen pflegen, Dan. 6, 18. Matth. 27, 66. Lipsius zu Tac. An. 2, 2. Barhebr. Chron. Syr. p. 216. lin. 2.

10

Die versiegelte lebendige Quelle bedeutet das ausschließliche Eigenthumsrecht. — An diesem Bilde hat man vielfach Anstoß genommen, obgleich die ganze nachfolgende Beschreibung deutlich zeigt, daß die Vergleichung mit einem Garten durchaus vorherrscht, und was ist im Orient ein duftender Garten ohne Quelle? Herder hat nun zwar S. 50. behaupten wollen, wozu er auch d'Arvieux 2, 163. 185. 264. anführt, daß so schändliche Zweideutigkeiten, wie man hier hat finden wollen, dem Orient ganz fremd seyen (wir werden bei V, 1. darauf zurückkommen), sondern daß dieser den ungesitteten zweideutigen Europäern jene Anspielungen als Schlamm und Schande ins Gesicht speie! Allein da ist er in seinem Enthusiasmus zu weit gegangen. Schon die hebräischen Ausleger beziehen dies sämmtlich auf die Keuschheit der israelitischen Jungfraun. Man braucht nur Prov. 5, 16—18. zu lesen, um sich von dem Ungrunde der Herderschen Behauptung zu überzeugen. Dazu kann man noch Lev. 3, 18. Jes. 51, 1. vergleichen. Nichts ist im Orient gewöhnlicher, als diese Metapher; שׁגל nach dem Arab. سجل situlavit, im Kri steht immer שׁכב dafür; ورد zum Brunnen hinabsteigen, نهل zum ersten Mal trinken, علّ zum zweiten Mal oder öfter trinken Amrlk. Moall. V. 13.; ebenso مَنْبَعٌ, حَوْضٌ, بِيرٌ Quellen, Cisterne, Brunnen; دَلْوٌ Schöpfkrug Jes. 48, 1. Num. 24, 7. أَدْلَى den Schöpfkrug herunterlassen, مَاحَ zum Brunnen hinabsteigen; alle diese Wörter werden in derselben Uebertragung gebraucht. Schultens Orig. I. p. 118. zu Prov. 5, 15. und XXX, 19. bes. p. 466—467. Man leitete nämlich ehemals עַלְמָה die Jungfrau von עלם verschließen ab. So viel ist aber gewiß, daß der Dichter diese Nebenidee geschickt durch die folgende Schilderung des Gartens unterdrückt hat, wie wir auch 1, 13. bemerkten.

V. 13. שְׁלָחַיִךְ nach der Bed. von שָׁלַח Gen. 49, 21.

Ps. 80, 12., wo es von einem Baume heißt, seine Zweige ausbreiten, Sprößlinge, Zweige. Im Syr. ist dasselbe ܫܘܠܚܐ Jes. 18, 5. Nah. 2, 3. Hos. 10, 1. So Kimchi התפשטות die ausgebreitet sind, Lxx. ἀποστολαί σου. Deine Gewächse bilden einen Park von Granatäpfeln ꝛc. פַּרְדֵּס Siehe Einl. S. 30. Bei den Römern bedeutete paradisus einen eingehegten Thiergarten Gell. II, 20. Hier ist es offenbar ein Lustgarten mit allerlei köstlichen Früchten und Bäumen (מגדים). Ueber מגדים ist zu vergleichen Schultens z. Hamas. 478—480. Ueber נרד, מר, כפר s. 1, 12. 13. 14. Was aber die Wiederholung von נרד betrifft, so ist zu vergleichen Amrlk. Moall. V. 11. ويوم دخلت الخدر خدر عنيزة.

V. 14. כַּרְכֹּם. Syr. Chald. Arab. dasselbe. Lxx. κρόκος, Vulg. crocus, Safran, wie es der Arab. hier richtig durch زعفران übersetzt. Vgl. Beckmann Geschichte der Erfindungen B. 2. St. 1. S. 79. Celsius Hierob. II, p. 11—17. Bei Dioscor. 1, 25. wird dem Safran von Lyzien und Aeolien der zweite Rang, dem Corycischen aus Cilicien der erste Rang gegeben. Plin. XXI, 6. Bochart Geogr. S. II, 1, 5. Hasselquist fand ihn bei Magnesia und sagt S. 47: in Natolien sey er überhaupt reichlich zu finden, und schöner und kräftiger als in Europa. Dioskorides rühmt vom corycischen Safran, er habe eine schöne Farbe, etwas weißliche Fasern, einen angenehmen aber scharfen Geruch, vertreibe den Rausch, und wenn man sich damit reibe, so reize er zur Wollust an. Ohne Zweifel wurde er als Zierpflanze in den Gärten des Königs gezogen, vgl. Virg. Georg. 4, 109.; es ist aber nicht auszumachen, ob er in Palästina sonst wild wuchs. In Aegypten ist er sehr häufig, Niebuhr Reis. I, S. 142.

קָנֶה, κάλαμος, σχοῖνος, eigentlich überhaupt rohrartige Pflanzen, dann von einem wohlriechenden Rohr, קְנֵה בֹשֶׂם heißt es Exod. 30, 23. So hier der Chald. richtig,

10 *

Syr. ܩܢܝܐ ܕܒܣܡܐ Jes. 43, 24. Acorus Calamus Lin. Dioscorides III, 137. und Theophr. IX, 7. beschreiben es als vom gewöhnlichen Rohr nicht verschieden, aber von angenehmem Geruch. Der Letztere sagt, daß es unterhalb des Libanon in einem Thal, besonders an einem See wachse, der im Sommer austrockne. Dies bestätigt auch Plin. XII, 22. XXI, 18. odoratus juncus et in Syria Coele nascitur, sincerus odorem rosae emittit — statim e longinquo invitat. Auch sagt er, daß es mit der Papyrusstaude zusammen wachse. Nach neuern Reisenden müßte man den See Merom verstehen, der ganz mit hohem Grase und Schilf bedeckt ist. Aber Strabo nennt XVI. p. 1106. ausdrücklich den See Genazareth, ἣ φέρει ἀρωματῖτιν σχοῖνον καὶ κάλαμον, φέρει δὲ καὶ βάλσαμον, Velthusen 278—281. Dagegen scheint nun Jer. 6, 20. und Ezech. 27, 19. zu sprechen, die dieses Gewächs aus der Ferne herkommen lassen. So giebt Diosc. I, 17. es als indisches Gewächs an, s. Cels. Hierob. II. p. 325—330. Bochart Hieroz. II. p. 687.

קִנָּמוֹן. Cinnamomum nach Herodian 3, 111. von den Phöniziern entlehnt, also ein ächt semitisches Wort. Der Zimmt wächst zwar mit der Cassia gewöhnlich zusammen in einem Boden. Plin. XII, 19. Strabo XV. p. 1129., weshalb Velthusen es für die Cassia nimmt; allein dagegen sind die alten Verss. und das Urtheil des Herodian; auch haben die Hebräer ein eigenes Wort קְצִיעָה dafür. Die Rinde wird bekanntlich wegen ihres Geruchs und ihrer medizinischen Wirkung geschätzt. Der Baum liebt einen wasserreichen Boden, ist ein indisches Product, wächst aber auch in Aegypten, und paßt ebenfalls gut für das obere Jordanthal. Celsius Hierob. II. p. 351 — 359.

לְבוֹנָה. Die bei V. 11. erwähnte Vertauschung mit לְבָנוֹן wird durch den Parallelismus mit רָאשֵׁי בְשָׂמִים bestätigt. Der Cod. 99 bei Kenn. hat es vielleicht! wie Lxx. und Vulg.

אֲהָלוֹת. S. lex. Gesen. Dioscor. 1, 21. Zwar sagt Plin. 27, 24. non ea utuntur nisi ad vulnera, inter unguenta locum non habet; allein es ist gewiß, daß das Holz der Aloe, welches einen bittern Geschmack, aber starken Geruch hat, zum Räuchern gebraucht wurde. So sagt Motenebbi Jos. v. Hammer S. 406: Er ist es, der als Duft der Großmuth den Gästen Holz der Aloe brennt. Viele Stellen hat Celsius Hierob. I. p. 163—168. gesammelt. Die Griechen und Römer erhielten es durch Arabien aus Indien. Die indische Aloe ist die schönste, und ward auch gewiß als Spezerei von den Salomonischen Schiffen mitgebracht. Da indessen hier von einer wirklichen Pflanze die Rede ist, wie Num. 24, 6., so könnte der Dichter zwar den Baum recht gut als ein Exotikum genannt haben; es könnte aber auch die gewöhnliche Aloe perfoliata vera seyn, die nach Hasselquist S. 125. Niebuhr Arabien 148. bestimmt als Product Aegyptens und Arabiens genannt wird. Der Duft des Aloeholzes wird im Orient so sehr geschätzt, daß die Türken jedesmal, wenn sie ihren Bart damit durchräuchert haben, ausrufen: Gelobt sey Gott. Saumaise exercit. Plin. Tom. II. p. 1054. Der Chald. hat אסקיל אלאין oder א' אלואון, das Griechische ξυλαλόη. Arab. اَللُّوَّة oder sonst أَغَالُوجِى. Syr. ܟܠܘܦ oder ܐܠܘܐ oder ܐܓܠܘܟܘܢ.

V. 15. 16. Alle diese köstlichen Pflanzen sind noch nicht hinreichend, seinen Garten lieblich genug zu schildern; Quellen und Bach müssen dem Ganzen die Krone aufsetzen *). Nun werden auch kühlende Winde herbeigerufen, die den Aufenthalt in dem Lustgarten angenehm machen, und dem Lustwandelnden den würzigen Geruch der Pflanzen entgegenhauchen. Es sollen aber nicht alle

*) Ueber den Quellenreichthum des Libanon vergleiche man Cels. Hierob. I. p. 129.

Winde den Garten durchwehen, denn alle sind nicht gleich angenehm. Die Ostwinde sind in Palästina gewöhnlich brandheiß und stürmisch, die westlichen bringen vom Meere Regenwolken oder wenigstens trübe feuchte Luft herbei; aber der Nordwind ist kühlend und erfrischend, seine Kraft wird durch die Mauer des Libanon gebrochen. Der Südwind, obgleich auch heiß, verliert in dem höher gelegenen Lande viel von seiner Hitze, und ist nie stürmisch. Dadurch wird diese Prosopopöie erst lieblich, nicht wenn man mit Ewald annimmt, daß Nord und Süd alle Winde bezeichne, vgl. Il. Ψ. 193. 208., die wie aus dem Schlauch des Aeolus über den Garten herstürzen sollen. Harmar Beobachtungen I. S. 62. Repert. Th. 17. p. 163. Vgl. Reiske prolog. ad Tharaph. Moall. p. XLV. Der Nordwind wird mit עורי angeredet, weil er sich mächtiger und stärker erhebt; der Südwind mit בואי, gleichsam der leise säuselnde Zephyr. Unsere Stelle wird sehr durch ein ähnliches Bild des Hafez erläutert. Select. Odes p. 35. Schicke mit Zephyrn Rosen von deinen Wangen, damit ich den Wollust-Geruch deiner Gartenblumen athme. Ebenso Amrlk. Moall. V. 6. Standen sie auf, so entströmte ihnen der Moschus, wie wenn der Hauch des Zephyrs den Duft der Karyophyllen (uns entgegen) führte. Vgl. Antar. Moall. V. 14. Jones poës. Asiat. p. 68. 96. 289. Abulfed. Annal. t. IV. p. 528. de Sacy Chrest. Arab. tom. I. p. 371. lin. 18. Uebrigens ist nichts gewöhnlicher, als daß die orientalischen Dichter die Mädchen mit Blumen vergleichen. So z. B. Jones poës. Asiat. 327.

Wir sind schönen Blumen gleich,
Duftende Veilchen und Parthenium,
Und Abla ist unter uns, wie der Balsambaum,
Den der Mond krönt und die Morgensonne.

Ja der von allem poetischen Geist verlassene Ephräem Syrus vergleicht in der Chrest. von Hahn und Siefert 15, 44. doch eine Frau mit den Blumen, die im Monat Nisan blühn.

Bis so weit geht offenbar die Schilderung des Gartens, wenn man nicht den Zusammenhang gewaltsam zerreißen will, und nun folgt die so vielfach verkannte Antwort der Braut: Mein Geliebter komme in seinen Garten und esse seine köstlichen Früchte. Auf den ersten Anblick scheint es allerdings, als ob die Braut ihren Geliebten zum Genuß ihrer Reize auffordere, und wirklich lag in dem hinreißenden Schwung der Beredsamkeit des Geliebten Anregung genug dazu. Aber erstlich gestattet diese Auffassung durchaus nicht der Schluß des Liedes, ich meine die Aufforderung an die Freunde, und sodann wäre der so unschuldige und naive Charakter der Braut, welcher sich V. 6. zeigt, vom Dichter verletzt. Wir können demnach nur die Ansicht Herders begünstigen, wonach diese naive Unschuld des Mädchens noch mehr hervortritt. Die Braut thut, als ob sie die ganze Anwendung auf sich nicht verstehe oder verstehen wolle, und ladet den Geliebten ein, doch mit ihr in den so schön geschilderten Garten zu gehen und seine Annehmlichkeit zu genießen. So paßt auch nur die Antwort des Geliebten V. 1. Den Garten, den du meinst, habe ich längst genossen, das wollte ich nicht sagen.

יַעַר 1 Sam. 14, 27. יַעְרַת הַדְּבָשׁ. Man sieht aus dieser Stelle, daß es Waben von wildem Honig seyn mußten, denn Jonathan steckt sie auf seinen Stock. Vulg. favus, Syr. ܒܣܝܡܘܬܐ suavitas, Sym. τὸν θρυμόν μου. Die Etym. ist dunkel, gewiß ist es nicht von وَعَرَ wie Velthusen will, brausen, gähren; besser geht man mit Kleuker auf وعر künstlich verflochten seyn zurück, davon die Honigscheiben und der Wald benannt. דְּבַשׁ ist hier von יַעַר unterschieden, daher es Kimchi schon vom Palmenhonig versteht, Arab. دِبْسٌ, Celsius Hierob. II. p. 462—467. Es hat aber auch die Bedeutung Traubenhonig, ein dicker

Saft der Traube, wovon Hebron noch jetzt eine beträchtliche Menge nach Aegypten ausführt. Der wilde Honig ist übrigens in Palästina häufig, denn nach Jos. de bell. Jud. IV, 8. 3. gab es dort viele sowohl wilde als zahme Bienen, und Schutz Leitungen des Höchsten 5. S. 133. bemerkt, daß der Honig der wilden Bienen sehr oft aus den Nestern derselben in Felsspalten oder hohlen Bäumen herausfließe und dem der zahmen Bienen nichts nachstehe.

Die Anrede an die Freunde zeigt offenbar, daß die gegebene Erklärung der Stelle die richtige ist; denn wenn wir nicht annehmen, daß dies eine Aufforderung an dieselben sey, an einem freundschaftlichen Mahl Theil zu nehmen, wo bleibt da das eifersüchtige, dem Orient durchaus eigene Gefühl, wodurch der Gatte, auch unter dem leisesten Verdacht gegen seine Gattin, zur fürchterlichsten Wuth entflammt wird? Und hier sollte der Geliebte seinen Freunden gestatten, was er schon genossen? Was wäre das für ein Verstoß gegen alle morgenländische Sitte? Es ist ja auch gar kein Grund vorhanden, דודים hier abstract zu nehmen, es hat oft in diesen Liedern die concrete Bedeutung: Geliebte Freunde. **Vulg. charissimi, Lxx.** ἀδελφοί, Syr. ܡܚܒ̈ܝ. Siehe Com. zu 1, 2. Und nähme man es auch abstract, so kann berauschen in der Liebe doch sehr gut mit der gegebenen Erklärung bestehen, nämlich sie sollen sich an ihrer Freude, ihrer Liebe weiden. Jedoch steht שכר nur vom trinken bis zur Fröhlichkeit, vom trunken seyn und met. von Gott, der den Menschen in einen bewußtlosen Zustand versetzt; es hat nirgends die Bedeutung, sich von einer Leidenschaft bewußtlos regieren lassen. Darnach wäre רעים emphatisch wiederholt. Es kommt auch ein sehr guter Sinn heraus, wenn man mit Eichhorn Einl. 3, 694. dies als einen Zuruf des Dichters betrachtet:

Esset, Traute, und trinket,
Und werdet trunken, ihr Lieben.

Kap. V, 2. — VI, 2. Kap. VI, 3—8.

Das erste Lied enthält eine Nachtscene; die Jungfrau sucht den Geliebten des Nachts und preist ihn vor den Städterinnen. Das zweite enthält gleichsam eine Antwort darauf, das Lob der Geliebten. Es frägt sich aber, ob das, was wir von Kap. V, 2. — VI, 8. lesen, ein einziges Lied ausmacht oder nicht. Dazu wird erforderlich seyn, zuerst den Inhalt beider zu prüfen. Der Geliebte macht dem Mädchen einen Nachtbesuch, salbt und bekränzt die Thür, besonders den Riegel daran und will eingelassen seyn. Sie schlummert, spricht zwischen Schlafen und Wachen. Ihr Geliebter bittet sie liebkosend um Einlaß, sie tändelt und säumt; er sucht die Thür selbst zu öffnen, sie fährt zusammen, will nun die Thür öffnen, und siehe, ihre Hand trieft von köstlicher Salbe, dem stillen Opfer der Liebe. Aber der Geliebte ist verschwunden, sie ruft ihn vergebens, weiß nicht wie ihr geschieht — sie hat ihn doch gehört, er hat doch geklopft, sie hat mit ihm gesprochen und doch ist er nicht da. Ihr Säumen muß sie mit Angst und Wunden büßen, denn da sie ihn suchen will, wird sie von den Wächtern ergriffen und gemißhandelt. Aber dennoch eilt sie weiter, sie beschwört die Töchter Jerusalems, ihrem Geliebten zu sagen, daß sie vor Liebe krank sey. Und da diese sie auffordern mit schelem Stolz, was denn ihr Geliebter vor so vielen voraus habe — da tritt der Zeitpunkt zu seinem Lobe ein. Im Schleier der Nacht, im Gefühl ihn verscherzt zu haben, ihn beleidigt zu haben, aufgefordert von den stolzen Schönen, aus der Fülle eines liebesiechen Herzens entwirft sie ein reizendes Bild von ihm. Sie bewegt die stolzen Schönen zum Mitleid, sie wollen ihr suchen helfen. Aber sie will ihnen weiter nichts anvertrauen, sie will den Genuß des Wiedersehens allein und ohne Zeugen genießen V. 2. Dies war eine harte Probe für die Liebe der Jungfrau,

sie wird reichlich vergolten; ihr Geliebter erscheint, er preist sie königlich, ihren Alles erobernden und besiegenden Blick, ihre wallenden Locken, weißen Zähne, rothen Wangen. Sie ist unter so vielen Königinnen und Buhlerinnen die Auserwählte, alle müssen sie dieses Vorzugs wegen glücklich preisen. —

Die Scene wird deutlich in die Stadt versetzt, und eben so deutlich tritt VI, 7. 8. die Königsbraut hervor; auch die Schilderung des Geliebten V, 10—16. paßt nur auf einen König. Was nun die Verbindung beider Lieder anbetrifft, so scheint das erste für sich keinen rechten Schluß zu bilden. Auf das Anerbieten der Jungfrau, ihr suchen zu helfen, antwortet sie weiter nichts, als daß ihr Geliebter in den Garten gegangen sey. Sie vermuthet dies entweder bloß, oder sie will nur die Fragen abweisen, indem sie versichert, sie werde ihn schon finden! Aber die Analogie aller Lieder muß uns schon geneigt machen zu vermuthen, daß der Dichter das nächtliche Suchen und die Angst der Jungfrau werde belohnt haben, und dazu paßt das zweite Lied vortrefflich; dies Lied hat so prächtige, kriegerisch königliche Züge, daß man es gern als Schluß von dem vorhergehenden ansehen möchte, wodurch das Ganze eins der vollendetsten Produkte unter diesen Liedern würde. Dann zeigte sich im Anfang die liebliche Tändelei der unverzärtelten Braut, die Erprobung ihrer Liebe, und weiter würde der Geliebte nach des Morgenlandes königlicher Weise, wie eine Ehrensäule in seiner Würde und Hoheit hingestellt (Herder S. 60.), und die Krone des Liedes bildete die Schilderung der durch ihre Reize Alles besiegenden, vor allen auserwählten Braut. Aber die Verbindung beider Lieder macht sich doch nicht so leicht, der Geliebte tritt ohne die leiseste Andeutung auf; ungezwungener würde sich das letzte als Gegenstück des vorigen betrachten lassen. Aber wenn wir hier unwillkührlich auf das Lied III, 1—5. zurücksehen, was in jeder Hinsicht eine Copie von diesem zu seyn scheint und

kurz den Gang unseres Gedichts darstellt, so sehen wir nicht ohne Befremden, daß dort V. 4. ein Gedanke ergänzt ist, der hier die Verbindung äußerst leicht macht. Dazu weist jener V. nicht undeutlich auf VI, 8. hin, und dies ist ein Fingerzeig, daß unsere beiden Lieder zusammen gehören. Es könnte am Schluß des ersten Liedes etwas ausgefallen seyn, aber es ist wahrscheinlicher, daß jener Verf. des Liedes III, 1—5. den Zwischengedanken nur richtig ergänzte: Kaum war ich vor ihnen vorübergegangen, da fand ich den, den meine Seele liebt; ich halt ihn fest und lass' ihn nicht — und was nun folgt wäre aus VI, 8. geflossen. Wir sahen oben 1, 9. ein ähnliches unvorbereitetes Auftreten des Geliebten. Es steht also nichts der Verbindung beider Lieder entgegen.

2. Was die Form der Darstellung betrifft, so muß man wohl beachten, worauf schon früher hingewiesen ist, daß die Jungfrau nicht etwa dies Factum erzählt, dagegen streitet der Anfang des Liedes und der Ausdruck der Handlung selbst von V. 8. an bis zu Ende. Sollte der Dichter nun etwa die fortschreitende Handlung erzählt haben? Nein, diesen Weg wählte er nicht; er ließ die Lücke in der Handlung durch die Erzählung einer der handelnden Personen selbst ausfüllen. Dies hat man übersehen und das Ganze für einen erzählten Traum gehalten. In der That, es wäre wirklich ein recht artiger Traum, so lebhaft und originell, wie ihn wohl ein verliebtes Mädchen träumen konnte! Zum Theil würden auch einige Verstöße gegen unsere Sitte dadurch weggeschafft. Aber Schade, daß das ganze Gedicht dawider spricht, daß auch nicht die leiseste Andeutung darauf führt, denn die Anfangsworte bezeichnen keineswegs einen träumenden Zustand *).

*) Es ist eine beliebte Mode durch Träume sich zu helfen. So muß Adam im Paradies von der Erschaffung der Eva träumen, Jacob von seinem Ringen mit dem Herrn, Jonas von seinem Aufenthalt im Wallfischbauch und so fort.

Wie weit sollte denn wohl der Traum gehen, bis V. 8. oder weiter? Nimmt man das erste an, daß die Jungfrau den Weibern des Harems ihren Traum erzählt, so wird alles andere unerklärlich; denn wie sollen nun die Frauen des Harems umherlaufen und den Schäfer aufspüren und ihm sagen, daß sie vor Liebe krank sey? Man erwiedert, wenn man nicht einen Traum oder eine Allegorie annimmt, so läuft Alles schnurstracks gegen die morgenländische Sitte, eine Königsbraut soll in den Gassen umherirren und gemißhandelt werden, das ist undenkbar! Ich will nicht darauf hinweisen, ob unser Dichter mehr das Decorum verletzt habe, als so viele klassische Dichter, ob es einem Römer oder Griechen eingefallen sey, das Decorum für verletzt zu halten, wenn die Pasiphae hinter dem weißen Stier durch Fluren und Triften wahnsinnig hereilt; nur das will ich sagen, durfte der Dichter, wenn er allegorisch schreiben wollte, einen so argen Verstoß, wie man es nennt, in der äußern Hülle machen? Wird das Decorum weniger verletzt, wenn man etwas Anstößiges liest und dem ausweichend etwas anders dabei denkt? Der Dichter schildert es so, und deshalb darf es nicht anstößig gewesen seyn; das klingt zwar sonderbar, aber es ist ein sehr wichtiger Grund. Auch ist der ganze Lauf der Begebenheit nicht so unwahrscheinlich, das Suchen des Mädchens ist gehörig motivirt und wenn man dazu Prov. 7, 7—23. vergleicht, so ist zu vermuthen, daß die Wächter Befehl hatten, solche Nachtwandlerinnen *) anzuhalten, und daß sie unmöglich wissen konnten, dieses Mädchen sey so ganz unschuldig zu dem nächtlichen Irren gekommen. Eine andere Frage ist es, ob es nicht unzart von dem Dichter gehandelt sey, diesen Umstand hervorzuheben. Nach unserm Geschmack allerdings, aber auch nach dem der alten Welt? Der Dichter will das Bestreben der Braut, ihren

---

*) [Syriac] Pesch. Hos. 4, 14.

Fehler wieder gut zu machen, die Liebe des Jünglings wieder zu gewinnen, recht stark hervorheben und zeigen, wie viel sie dabei leidet. Wenn wir nur nicht den Maaßstab unserer verzärtelten Schaamhaftigkeit überall anwenden wollten, so wäre eine solche weitläuftige Auseinandersetzung ganz unnöthig.

3. Fällt die große Aehnlichkeit von VI, 4. 5. 6. mit IV, 1. 2. 3. auf. Die Annahme einer Interpolation ist hier durchaus nicht anwendbar, denn die Zeilen dürfen hier durchaus nicht fehlen, ohne den Zusammenhang zu zerreißen, sie schließen sich ganz natürlich an. Man muß es als Lieblingsideen ansehen, im Homer finden sich tausend Beispiele, in den Psalmen und dem Hiob nicht weniger. Wir wollen jetzt das Lied selber hören.

K. 5. V. 2. Ich schlafe, aber mein Herz wacht;
Horch, die Stimme meines Freundes, er klopft!
„Mach' auf, meine Schwester, meine Holde,
„Mein Täubchen, mein unschuldiges Mädchen;
„Denn mein Haupt ist voll Thau,
„Und meine Locken von den Tropfen der Nacht."

3. Schon habe ich mein Kleid ausgezogen;
Wie? soll ich es wieder anziehn?
Ich habe meine Füße gewaschen;
Wie? soll ich sie wieder beschmutzen?

4. Mein Geliebter streckte seine Hand durch's Gitter,
Mein Innerstes war bewegt für ihn.

5. Schnell stand ich auf zu öffnen, meinem Freunde,
Und meine Hände trofen von Myrrhen,
Und meine Finger von fließender Myrrhe,
Am Griffe des Ringels.

6. Ich machte meinem Geliebten auf,
Aber mein Lieber war fort — verschwunden.
Meine Seele war mir entgangen, da er zu mir sprach;

Ich suchte ihn und fand ihn nicht,
Ich rief und er antwortete mir nicht.
7. Es fanden mich die Wächter, die in der Stadt umgehn,
Sie schlugen mich, sie schlugen mich wund,
Entrissen mir mein Oberkleid, die Wächter der Mauern.
8. Ich beschwöre euch, ihr Töchter Jerusalems,
Wenn ihr meinen Geliebten findet,
Was wollt ihr ihm sagen? —
Daß ich vor Liebe krank bin.
9. „„Was ist dein Geliebter vor den Geliebten,
„„Du schönste der Frauen?
„„Was hat dein Geliebter vor andern voraus,
„„Daß du uns so beschworen hast?““
10. Weiß und roth ist mein Geliebter,
Hervorglänzend unter Zehntausenden.
11. Sein Haupt ist das reinste Gold,
Seine Locken schwankende Palmzweige, schwarz wie Raben.
12. Seine Augen wie Tauben über Wasserbächen,
Gebadet in Milch, am reichen Quellwasser ruhend.
13. Seine Wangen wie ein Gelände von Balsampflanzen,
Einem Beet von Gewürzkraut gleich.
Seine Lippen sind Lilien,
Von thränender Myrrhe triefend.
14. Seine Hände wie goldene Ringe,
Gefüllt mit Edelsteinen von Tarsis.
Sein Leib wie ein Kunstwerk von Elfenbein,
Mit Sapphir bedeckt.
15. Seine Schenkel Marmorsäulen,
Gegründet auf goldenem Fuß.
Seine Gewalt wie der Libanon,
Auserlesen wie eine Ceder.

16. Sein Gaumen ist süß,
Ganz ist er lieblich.
Das ist mein Freund, das mein Geliebter,
Ihr Töchter Jerusalems!

17. „„Wohin ging dein Geliebter,
„„Du schönste der Weiber!
„„Wohin wandte sich dein Geliebter?
„„Wir wollen ihn mit dir suchen.““

K. 6. V. 1. Mein Geliebter ging in seinen Garten.
Zum Balsamgelände,
Zu weiden im Garten,
Und Lilien zu suchen.

2. Mein Geliebter ist mein und ich sein,
Er weidet unter Lilien.

3. „Schön bist du, meine Liebe, wie Thirza;
„Schön wie Jerusalem,
„Furchtbar wie Heerschaaren.

4. „Wende deine Augen von mir ab,
„Denn sie entflammen mich.
„Dein Haar ist einer Heerde Ziegen gleich,
„Die sich am Berge Gilead lagern.

5. „Deine Zähne wie eine Heerde Schaafe,
„Die aus dem Flußbad steigt,
„Die alle Zwillinge tragen,
„Deren keins unfruchtbar ist.

6. „Deine Wange wie des Granatapfels Hälfte,
„Hinter deinem Schleier.

7. „Sechzig sind Königinnen,
„Und achtzig Kebsweiber,
„Und Jungfraun ohne Zahl.

8. „Aber eine ist meine Taube, meine Reine,
„Die einzige ist sie ihrer Mutter,
„Die eine ihr, die sie gebar, die Liebste.
„Es sahen sie die Jungfraun und priesen sie
glücklich,
„Die Königinnen und Kebsweiber — und
lobten sie.“

V. 2. אֲנִי יְשֵׁנָה וְלִבִּי עֵר. Man ist durchaus nicht berechtigt, hier das Part. für das Praet. zu nehmen, denn das folgende zeigt deutlich, daß hier die Handlung selbst als geschehend nicht als vergangen dargestellt wird. Dies zeigt auch schon die Vergleichung von III, 1., wo die Jungfrau erzählt und sich des Praet. bedient. Die Braut wird hier dargestellt auf ihrem Lager halb schlummernd, halb wachend, umgaukelt von süßen Phantasien, da weckt sie das Klopfen des Geliebten auf, der mit schmeichelnden Tönen um Einlaß bittet. 2, 10. ff. Daß aber die Worte durchaus einen träumenden Zustand bezeichnen müssen, wird wohl niemand behaupten können, oder er müßte nachweisen, daß לִבִּי und אֲנִי irgendwo einen Gegensatz bildeten. Nimmt man dazu, was von dem Part. gesagt ist, und was aus dem ganzen Gedicht erhellt, so ist klar, daß die Ansicht unrichtig ist. Im Syr. heißt dieser Zustand eines semisomnis ܟܠ ܕܡܟ ܠܒܪ ܡܛܡܡ z. B. Thomas Marag. histor. Monast. bei Asseman. bibl. or. III, 1. 125. oder ܕܡܟ ܒܪ ܡܛܡܡ bei Barhebraeus Asseman. bibl. or. II, 262. Und die Form עֵר, siehe Lehrgeb. 402. קוֹל דּוֹדִי nicht ohne Nachdruck ist dies ἀσυνδέτως angereiht, ein הִנֵּה würde hier matt seyn. Um indessen das Auffahren des Mädchens zu bezeichnen, können wir sehr gut unser Horch! gebrauchen. תַּמָּתִי bezeichnet nicht, wie Kleuker will, die physische Vollkommenheit, denn das paßt nicht zu den andern Prädicaten; wir bezeichnen ungefähr dasselbe durch unser: Mein Engel, d. i. schuldloses, reines

Mädchen. — קְוֻצּוֹת von קוץ verwandt mit קצץ abschneiden, daher Haarlocken. Schultens op. min. 243. Syr. ܩܘܨܬܐ dass. = ܩܘܨܐ tonsus (capillus) Barh. Chron. Syr. p. 335. Arab. قصّة Locken an der Stirne. Chald. קוּץ dornicht, קָוֵץ stark behaart. Lxx. οἱ βόστρυχοι, Vulg. cincinni. Aben Esra nimmt unnöthiger Weise eine Transposition statt קצוות von קצר an, das Ende des Haars. — רְסִיסִים (ἅπ. λεγ.), siehe Einl. S. 29., chald. רסס, arab. رشّ besprengen. Deut. 32, 2. hat Onkelos es für רְבִיבִים Tropfen. Lxx. Aquil. Sym. ψεκάδες, die Tropfen der Nacht, nichts anders als טַל. Das שֶׁ praef. wie אֲשֶׁר Gen. 34, 27. für על אשר, באשר.

Sehr ähnlich ist eine Stelle des Anacreon 3.

"Ἄνοιγε, φησὶ
Βρέφος εἰμὶ, μὴ φόβησαι,
Βρεχομαίτε, κασέληνον
Κατὰ νύκτα πεπλάνημαι.

Vgl. Prop. I, 16. 23. Theocr. VII, 122—124. Hor. od. III, 10. 2 – 4. und 19—20.

V. 3. Die Antwort der Braut ist nicht etwa so zu verstehen, als ob sie sich scheue, in ihren Nachtkleidern dem Geliebten aufzumachen; sie sagt ja selbst, daß sie sich nicht erst wieder anziehen mag, daß sie ihre zarten reingewaschenen Füße nicht wieder beschmutzen mag. Vgl. Amrlk. Moall. V. 24., wo eine ganz ähnliche Schilderung vorkommt. Velthusen will hier die Verlegenheit eines Träumenden finden, der etwas thun soll und nicht kann, dem Fürsten aufwarten soll, ohne Barbier und Friseur bei der Hand zu haben. Das heißt doch recht durch Erklärung die Sache verunzieren. Etwas plump, aber doch den Sinn der Stelle treffend, meint Aben Esra nach seiner Allegorie, es sey die Saumseligkeit, womit die Israeliten von der Erlaubniß nach Jerusalem zurückzukehren keinen Gebrauch gemacht hätten. Herder und Grotius

fassen die Worte allein richtig als Tändelei, sie hat sich ja schon ausgezogen und soll sich wieder anziehen, ihren schönen Fuß beschmutzen! Und doch, so ist die Weibernatur, hat der Geliebte nicht lange gefleht, da erbarmt sie sich des armen, vom Thau durchnäßten! Ueberhaupt ist dies Lied so voll von Schlingungen des menschlichen Herzens, daß die geistige Mystik es geschickt zu deuten gewußt hat. אֵיכָכָה. In diesem V. ist es zweimal Milel, Est. 8, 6. aber Milra, was die Masora anmerkt. — טנף ἅπ. λεγ. Syr. Chald. ebenfalls beschmutzen, Lxx. μολυνῶ, Vulg. inquinabo.

V. 4. Die Erklärung dieses V. hängt von der Bedeutung von מן ab (Beispiele der Art hatten wir schon IV, 8. IV, 1.) und davon, ob man die Lesart עליו oder עלי vorzieht. Nach der eigentlichen Bedeutung von מן müßte sich שלח etwas modificiren, die Hand von etwas wegschicken, zurückziehen. So Tremellius und Gesenius unter שלח. Oder man könnte, wie Hoh. 2, 9. er scheint vom Gitter her, d. h. durch das Gitter, auch hier erklären: er streckte seine Hand durch das Gitter. Aehnlich ist Ps. 18, 17. יִשְׁלַח מִמָּרוֹם er streckt seine Hand aus von der Höhe her; und im Arab. دَخَلَ مِنَ آلْبَابِ durch das Thor eingehen, was eigentlich so gedacht ist, als wenn die, welche in der Stadt sind, den Ankommenden vom Thore herkommen sehen. Ebenso im Syr. ܥܠ ܡܢ ܬܪܥܐ Joh. 10, 1. 2. Oder man kann מן auch in der Bed. versus fassen, so מִקֶּדֶם gegen Osten, מֵרָחֹק in die Ferne. Dies sind ganz eigene Idiotismen der semitischen Sprachen in den mit Praep. construirten Verb. So قَرُبَ مِن sich Jemanden nähern, eigentlich prope abesse ab — im Syr. ܢܦܩ ܡܢ hineingehen in; im Gegentheil طلب الى von Jemandem etwas bitten. סגר mit על und אל zu

etwas hinzutreten, הֵסִיר mit אֵלָיו bei sich einkehren lassen; ebenso مَضَى weggehen mit الى herzugehen. Hieher gehören auch viele von den mit מן zusammengesetzten Praep. im Hebr. Syr. und Chald. Ehe wir entscheiden können, müssen wir erst das zweite Glied hinzunehmen. Hier ist zuerst die Verschiedenheit der Lesart zu bemerken. Gegen 50 Codd. haben die erleichternde Lesart עלי. Darnach müßte man, wie Ps. 46, 12. Thren. 1, 20. 2, 11. erklären, mein Innerstes tobte in mir, war bewegt in mir. Aber עליו lesen schon die Lxx., der Syr. und Arab. und auch die Vulg. scheint es durch ihr so sehr mißverstandenes: venter meus contremuit ad contactum ejus auszudrücken. Die Lesart עלי ist daher gewiß nur ein erleichterndes Glossem. Man müßte also המה על wie Jer. 31, 20. המה לו bewegt seyn für Jemanden erklären, propter eum seinetwegen. So steht das על öfter für den Dat. Est. 3, 9. התפלל 1 Sam. 1, 27 mit ל Hiob 42, 8 mit על für Jemanden beten. Ganz ähnlich ist die Stelle Gen. 43, 29. 1 Kön. 3, 26. und ebenfalls im Syr. Gen. 43, 30. Hos. 11, 8. Ephraem Syr. Tom. I. p. 98. Barhebr. Chron. p. 275. lin. 2. Vgl. Mich. Lex. Syr. p. 141. Da nun die σπλάγχνα bei den Hebräern Sitz der Empfindung sind, so müßte man es bei der Lesart עָלַי allgemein, bei עליו aber specieller vom Mitleid nehmen. Es frägt sich nun, wie der Zusammenhang am besten zu fassen ist. Der Geliebte bat um Einlaß, die Braut zögerte tändelnd. Nun könnte man sagen, daß er sie dafür bestrafen wollte, *die Hand von der Thüre wegzog*, womit er angeklopft hatte, worüber die Braut erschrocken ihm eiligst aufmacht. Allein dies scheint doch nicht recht zu passen und könnte nur bei der falschen Lesart עלי bestehen. Auch steht sie ja in der Meinung auf, daß er wirklich noch da sey, und sieht erst, nachdem sie aufgemacht hat, zu ihrem Erstaunen, daß er schon fort ist. Und dann steht מִן הַחוֹר da; man erwartete פֶּתַח, wenn er die Hand nur von der Thür zurückge-

zogen hätte und vom Anklopfen abstand. Nach den beiden andern Erklärungen von מן ergiebt sich ein viel natürlicherer Sinn. Er streckt seine Hand durchs Gitter oder ein Loch in der Thür, entweder um sich die Thür selbst zu öffnen, oder um bloß den Riegel zu salben. Da war ein erklärlicher Grund zum Erschrecken vorhanden (עָלַי), oder sie erbarmte sich seiner, wollte ihn nicht länger vergeblich sich abmühen lassen (עָלָיו). Nach dieser Erklärung ist עליו auf דודי bezogen; Luther bezieht es auf יָדוֹ, mein Leib erzitterte davor, wo man aber eher מִמֶּנּוּ erwartete. Derselbe Sinn kommt nach der etwas modificirten Erklärung von Döderlein heraus auct. p. 197. Er streckte seine Hand nach der Thür aus soll nämlich heißen, protensis manibus auxilium implorabat — ac puella tandem emollita precibus ac miserta supplicis consilium aperiundi cepit.

V. 5. Der Geliebte hat sich entfernt, weil er nicht mehr auf die Gewährung seiner Bitte hoffte, aber zuvor den Riegel der Thür gesalbt. Das Salben des Riegels aber und das Bekränzen der Thür ist ein bei den Alten gewöhnlicher stiller Dienst der Liebe. Athen. ed. Casaub. I. p. 669. Tibull. I, 2, 14. Lucret. 4, 1171. At lacrymans exclusus amator limina saepe floribus et sertis operit, postesque superbos unguit amaracino et foribus miser oscula figit. Vgl. Lessings eclog. regis Salomonis. Leipzig 1777. S. 90.

Meine Hände troffen von Myrrhen, meine Finger von מוֹר עוֹבֵר. Dies haben einige mit dem Folgenden verbunden, Myrrhe, die über dem Riegel lief. Allein V. 13. zeigt, daß der Dichter dies absolut gedacht hat, und wir müssen demnach eine besondere Art von Myrrhen verstehen, wie auch fast alle alten Erklärer thaten. Sym. πρωτεῖα, Aquil. ἐκλεκτή, Lxx. πλήρη, Rab. Salomo: cujus in omnes partes diffunditur et manat odor, maxime fragrans. So steht עבר vom Ueberfließen des Wassers, und es könnte hier auch bloß die reichliche Fülle bedeuten.

Allein wahrscheinlicher ist, was Bochart Geogr. Sacra I, 2. cap. 22. p. 136. weitläuftig behandelt, daß es die thränende Myrrhe ist, die von selbst aus dem Baste träufelt, und von der besten Qualität ist. Merkwürdig, daß Dioskorides eine Art der schönsten (λιπαρωτάτη) Myrrhe auch γαβιρέα nennt, wahrscheinlich dasselbe, was das Arab. عَبِير flens, wie عَبْرَة lacrymae Amrlk. Moall. 4. Antar. Moall. V. 69. כַּפּוֹת wie das Syr. ܟܦܐ Lev. 2, 14. Handgriff, ebenso יְדוֹת Jes. 45, 9. Henkel des Topfes.

V. 6. חמק עבר. Das Asyndeton befördert sehr den Nachdruck, so wie das Emphatische hier fast in jedem Wort ausgedrückt ist. — Meine Seele war mir entgangen, da er mit mir sprach. So die Lxx. Die Redensart kommt Gen. 35, 18. Ps. 146, 4. in der Bedeutung: der Athem des Lebens ging mir aus, vor. Mit לֵב Gen. 42, 28. 1 Sam. 17, 32. den Muth verlieren, bestürzt werden. Die Sache ist so klar, daß man sich wundern muß, wie Kleuker zu der gezwungenen Erklärung, die, dazu noch ganz falsch ist, seine Zuflucht nimmt — Mein Verlangen trieb mich, daß ich nach ihm ausging. Zur Bestätigung des gegebenen Sinns vergleiche man ein ähnliches Lied in der Hamas. ed. Schult. p. 342.

فَلَمَّا تَوَلَّتْ كَادَتِ ٱلنَّفْسُ تَزْهَقُ.

Cumque avertisset (amica), prope fuit, ut anima exspiraret.

Aehnlich Hafez Repert. 11, 125. Sehnsucht nach deinem Blick drängt meine Seele. — Schon ist sie hoch auf der Lippe, Rückgang oder Aushauchen — befiel du! Schon Velthusen hat richtig bemerkt, daß hier gerade die längeren Suff. gewählt sind (מְצָאתִיהוּ, בִּקַּשְׁתִּיהוּ), um das Schmachten des Mädchens auszudrücken, קְרָאתִיו stößt kurz ab, und nun der lange klagende Nachhall וְלֹא עָנָנִי.

חמק kommt außer dieser Stelle nur noch Jer. 31, 22. vor, und Hoh. 7, 2. das davon gebildete Nom. חַמּוּק.

In den Dialekten finden wir keine Vergleichung, wir müssen uns daher an die Verss. halten, und diese drücken das Wort mit seltener Uebereinstimmung aus. Aquil. ἔκλινεν, Vulg. declinaverit, Sym. ἀπονεύσας ἀπῆλθεν, Syr. ܐܬܦܢܝ declinavit, subduxit se. Die Rabbinen geben es theils durch נסתר, theils durch סבב nach Jer. 31, 22., wo es umhergehen bedeutet. Also wohl eigentlich sich wenden, davon umhergehen und sich abwenden. Vielleicht hängt damit das Arab. حمق wahnsinnig seyn zusammen.

V. 7. הִכּוּנִי פְּצָעוּנִי wieder das Asyndeton; ebenso macht das am Ende wiederholte, die Wächter der Mauern, die harten unbarmherzigen Leute! nicht wenig Effect. Die Wächter der Mauern, vgl. Jes. 62, 6. רְדִיד von רדד ausbreiten. Nach dem Syr. ܪܕܝܕܐ (Gen. 38, 14. Gewand der Thamar) ein leichtes Oberkleid, auch ein linnenes Priesterkleid. Wichtig ist für die Bedeutung des Wortes eine Stelle bei Barhebr. Chron. Syr. p. 352. lin. 20., wo gesagt wird, daß der Sultan bei einem nächtlichen Ueberfall, bloß mit dem ܪܕܝܕܐ bekleidet und ܟܘܬܝܢܐ ܕܠܐ ohne Unterkleid aus dem Zelt entwischt sey. Mit einem solchen leichten Obergewand verhüllen sich die Frauen beim Ausgehen Jes. 3, 23. Arab. رِدَاءٌ. Schroeder de vestit. mul. hebr. cap. 21.

V. 8. Hier ist wieder die Enallage gen. wie oben 2, 7. Die Construction von מה שׁ findet sich auch Koh. 1, 9. Umgekehrt 8, 7. מַה שֶּׁיִּהְיֶה das, was geschehen wird.

V. 9. מַה־דּוֹדֵךְ מִדּוֹד. Die Wiederholung des Nom. zur Bezeichnung von alius, wie Ezech. 37, 7. Der Spott der Städterinnen leuchtet hier sehr durch. Das muß doch wirklich ein ausgezeichneter vorzüglicher Jüngling seyn, daß du so viel für seinen Besitz aufopferst! Die Form הִשְׁבַּעְתָּנוּ ist irregulär für הִשְׁבַּעְתִּינוּ wie Jos. 2, 17.

Jer. 2, 27. Kimchi nimmt an, daß dies wegen der Pausa geschehe, worin diese 3 Formen vorkommen. Indeß kann es auch seyn, daß hier die reguläre Form für die zweite Pers. fem. הִשְׁבַּעְתִּי geblieben ist, in der andern gewöhnlichen Form aber zur Unterscheidung von der 2. Pers. masc. der Bindevokal ִי genommen ist, wobei die Uebereinstimmung mit der 1. Pers. nicht schaden konnte, weil diese ja nicht das Suff. der 1. Pers. annimmt.

V. 10—16. Diesen Spott erwiedert nun die Braut mit einer prachtvollen Beschreibung des Geliebten, die hier im Munde der Braut so passend ist. צַח, LXX. λευκός, Vulg. candidus, Sym. λαμπρός. Diese Bed. wird aus Thren. 4, 7. klar, wo es von den Nasiräern heißt: Sie sind reiner als Schnee, weißer (צַח) als Milch. An allen übrigen Stellen ist es, wie das Arab. صحّ, vom reinen Glanz der Sonne. אָדֹם Thren. 4, 7. röther ist ihre Gestalt als Korallen. Bochart Hieroz. II, 5. cap. 6. p. 689. hat hier wegen der Erklärung von פנינים durch Perlen, mit Unrecht אדם bloß vom Glanz verstehen wollen. Aehnlich Ovid. Am. II. Eleg. V, 39. Virg. Aen. XII, 65 seq.

Flagrantes perfusa genas: cui plurimus ignem
Subjecit rubor, et calefacta per ora cucurrit.
Indum sanguineo veluti violaverit ostro
Si quis ebur, vel mista rubent ubi lilia multâ
Alba rosa: tales virgo dabat ore colores.

Vgl. Hor. od. I. 13, 2. Ein andermal: tinctus viola pallor amantium.

דָּגוּל, das Part. paul in act. Bed. glänzend, hervorleuchtend wie ein Panier (דֶּגֶל) unter Zehntausenden. Ein kriegerisch königlicher Zug, nicht wohl auf einen Hirten anzuwenden!

V. 10. כֶּתֶם פָּז kann man ἀσυνδέτως verbinden, wie Kimchi, oder פז als Epitheton zu כתם nehmen, wie Mercerus. Die Bedeutung beider Worte ist streitig. Die

eine Annahme ist, daß כֶּתֶם von כָּתַם verbergen, das Verborgene, Kostbare bedeute, poetisch für Gold; פז aber von פזז, arab. فض reinigen, זָהָב מוּפָז 1 Kön. 10, 18. gereinigtes Gold, was 2 Chron. 9, 17. durch זָהָב טָהוֹר erklärt wird. Vgl. Hiob 25, 19. Eine andere Ableitung hat A. Schultens zu Prov. 8, 19. vertheidigt, und zwar mit solcher Sicherheit, daß er meint, man müsse sich die Augen ausreißen, wenn man dies nicht einsehen wolle. Er vergleicht das Arab. أفز oder وفز, verwandt mit فز emicare. Daher aurum emicans ultro, wie die Lxx. es zuweilen ἄπυρον giebt. Das Hoph. מוּפָז müßte alsdann von יפז für ופז abgeleitet werden. Die alten Uebersetzungen schwanken. Die Vulg. aurum optimum, der Chald. זְהַב טָב, Theod. ἐπίσημοι ἐγχρυσίῳ, Aquil. und Sym. λίθεα τοῦ χρυσίου, der Syr. ܟܐܦܐ ܕܕܗܒܐ. Die letzteren scheinen also כתם als Edelstein gedacht zu haben. Darauf stützt sich Velthusen und versteht den Chrysolith, der nach Plin. 37, 9. einen Goldglanz hat und gesprenkelt ist (כתם kann nach dem Syr. in Pael maculatum esse bedeuten); פז soll aber das Griechische τοπάζιον seyn, welches Plin. 37, 8. aus der äthiopischen Sprache herleitet. So hat es die Lxx. Ps. 119, 127. Hier χρυσίον κεφάζ und der Arab. كافاز. Allein das Argument ist nicht triftig, denn אֶבֶן, Syr. ܟܐܦܐ wird auch vom Erzstein gebraucht Hiob. 28, 2. und die Araber sagen حَجَرَيْن die beiden Steine für Gold und Silber, und daraus mag denn auch das hellenistische λίθος zu erklären seyn. Auch ist vielleicht daraus zu erklären, daß der Syr. ebenso wie hier Hiob 31, 24. כֶּתֶם durch ܟܐܦܐ, Ps. 45, 10. aber durch ܕܗܒܐ übersetzt. Zwischen den beiden gegebenen Etymologien von Gesenius und Schultens läßt sich aber schwerlich entscheiden.

תלתלים. Dies Wort ist schwer zu bestimmen. Schultens

op. min. 246. Michaelis ad Lowth p. H. p. 626. leiten es von تَلْتَلَ hin- und herschwanken تَلْتَلَةٌ dactylorum involucra (quae, quo tempore rumpuntur, speciem referre videntur crinis varie et cum pulcro aliquo ordinis neglectu crispati). Lxx. ἐλαταί, Vulg. sicut elatae palmarum. Allein schon Döderlein auct. p. 198. und Ewald S. 124. haben bemerkt, daß diese Bedeutung keineswegs im Arabischen gesichert ist, und die Lxx. kann allein keine Auctorität haben. Golius giebt nur die Bedeutung des Verb. commovit, agitavit und von dem Nom. incessus durior, vasis potorii genus, quod paratur e spatha palmarum — an. Wahrscheinlich hängt dies mit טִלְטֵל zusammen, welches sowohl im Hebr. Prov. 16, 33., wie im Chald. Gen. 4, 22. Pseud. die Bed. hin- und herwerfen hat. Und daß ת und ט verwechselt werden, bedarf keiner Erwähnung. Am erweislichsten ist die Erklärung von Aben Esra, welcher es nach תלל, accumulatum esse giebt. Damit stimmt auch der Syr. überein, welcher ܡܦܫܛܢ expansae übersetzt. Da nun קְוֻצּוֹת die Locken an der Stirn sind, so paßt dies vortrefflich; denn starkes Haar an der Stirn galt für ein Zeichen der Majestät und Hoheit, wie Statius I, 2, 14. sagt:

> Celsae procul adspice frontis honores
> Suggestumque comae.

Wurden sie abgeschnitten, so war das der höchste Schimpf. Dieses תלל findet sich in mehreren Derivaten, im Syr. z. B. ܡܬܠܠܬܐ res erectae und ist mit תלה suspensum esse verwandt. תֵּל Arab. تَلّ Haufen, Hügel. Es heißt aber in Etp. auch madidum esse, weswegen Ewald ein gesalbtes Haar, crinis madens Virg. Aen. 4, 216. versteht. Ich möchte indeß am liebsten das Arab. مَثَلَ zur Erklärung von unserm Worte gebrauchen. Zwar ist mir

keine Verwechselung von ת und ص bekannt, allein sie wäre doch leicht möglich, da das hebr. ת einen lispelnden Ton, wie das englische th hat, und überhaupt auch d und t Laute in einander übergehen. Desto näher steht es dem oben angeführten hebr. und chald. תלתל, und bedeutet ebenfalls sich hin und her bewegen, z. B. Amrlk. Moall. V. 34., wo von dem Haare gesagt wird, daß es wie verflochtene Palmzweige den Rücken ziere, die Locken aber vorn in die Höhe gekräuselt seyen تضلّ العقاص فى مثنّى ومرسل, und daß sie sich theils geflochten, theils frei hin und her bewegen. Auf jeden Fall müßte man also entweder übersetzen: die Locken an der Stirn bewegen sich hin und her, wallen um die Stirn, oder sie erheben sich auf der Stirn — da die Bed. Palmzweig nur durch die Lxx. und Vulg. verbürgt ist.

Im Orient sollen lange Haarlocken zwar etwas seltenes seyn, aber theils ist es von Absalom aus 2 Sam. 14, 26. bekannt, theils fand sie auch Niebuhr, Reisebsch. I. S. 292. bei einem arabischen Stamm. Zu vergleichen ist besonders eine Glosse des Tauriz zur Hamas. Schultens p. 427. Promittens crinem nigrum; nam solebant prolixam alere caesariem, indeque juvenem describunt ab honore caesariei poetae:

Quum caesaries mea nigra foret ut botrus uvarum.

Vgl. Bochart Hieroz. II, 2. cap. 10. p. 199. Mohammed ben Abdullah el Catib bei Jones poës. Asiat. p. 77. Derselbe V. bei Amrlk. Moall. V. 33:

وَفَرْعٍ يَزِينُ ٱلْمَتْنَ أَسْوَدَ فَاحِمٍ
أَثِيثٍ كَقِنْوِ ٱلنَّخْلَةِ ٱلْمُتَعَثْكِلِ

Crines qui tergum ornant, nigri imo nigerrimi
Densi tanquam racemi palmae copiosi.

Vgl. p. 104. und Reiske ad Tharaph. p. 54. 74.

Motenebbi Jos. v. Hammer S. 11:

> Schwarz wie der Rabe und dicht wie mitternächtliches Dunkel,
> Das von selber sich, ohne die Kräuslerin krümmt.

S. 189. Schön ist weißes Gesicht, doch färbt man weiß nicht die Haare,
> Weil das schönste Haar stets nur das schwärzeste ist.

Vgl. S. 4. 20. 24. 309. 416. Uebrigens könnte die Erklärung von תלתלים durch spathae palmarum noch dies für sich haben, daß bei den Alten nichts gewöhnlicher ist, als gerade die Laubkrone des Palmbaums coma zu nennen, z. B. Plin. Hist. Nat. XIII, 4. Plat. Sympos. 8, 4. Diodor. Sic. II, 53. Amrlk. Moall. V. 33. Nabega in de Sacy Chrest. Arab. t. III. p. 54.

V. 11. Schon oben 1, 15. 4, 1. fanden wir diesen Vergleich, und hier ist es klar, daß die Augen mit den Tauben selbst, nicht mit den Augen der Tauben verglichen werden. Aehnlich vergleicht ein persischer Dichter die Gazelle mit dem Auge selbst. Repert. 11. S. 130. Und überhaupt ist diese Wendung bei arabischen Dichtern sehr häufig, daß statt des Theils das Ganze genannt wird. Die Tauben werden zuerst als schwebend über Wasserbächen dargestellt, denn Wasser lieben die Tauben sehr, sodann als in Milch sich badend. Dies ist weiter nichts, als eine poetische Bezeichnung der Reinheit, womit die weißen Tauben, wenn sie sich baden, erscheinen. Vgl. Ps. 68, 14., wo es heißt: Was ruht ihr am Rande des Baches? (Ich lese שְׁפָתַיִם) Die Flügel der Taube sind silberhell und ihre Schwingen funkeln gelbes Gold. Es ist klar, daß nicht die Unschuld des Taubenblicks hier der Vergleichungspunkt ist, denn die weitern Zusätze sind keine müßige Ausmalungen. Das Auge ist ja den Hebräern die Thränenquelle, darum bezeichnet ihnen עין

Auge und Quelle *), vgl. Ps. 84, 7. Welch' ein schöner Vergleich also von dem Auge, das in Thränen schwimmt, mit einer unschuldigen Taube, die im Bach sich badet! Ströme von Milch, der Ueberfluß des Hirtenlebens, sind den Hebräern ein beliebtes Bild; eine Taube, die sich darin badet, verglichen mit dem schönen blauen Augapfel, umschlossen von dem weißen Kranz. So wie die Tauben so gern am vollen Bach verweilen, der ihnen Kühle und Labung gewährt, so concentrirt sich im Auge die ganze Anmuth des Menschen. Bochart Hieroz. II, 1. cap. 2. p. 11. מְלֵּאת. Fülle kann einen Ort bezeichnen, wo das Schöne und Anmuthige voll auf ist. Dies wird sonst durch מְלֵאָה bezeichnet. Vulg. resident juxta fluenta plenissima. Syr. ܡܠܘܬܐ fluxus, innundatio. Barh. Chron. Syr. p. 153. lin. 12. 14. Eine andere Erklärung geht von der Bedeutung einfassen, die מִלֵּא Exod. 28, 37. hat, aus; מִלֻּאָה Einfassung der Edelsteine. Daher nimmt Coccejus es für den Rand des Baches, auf das Auge angewandt, welches wie ein Edelstein in Gold eingefaßt ist. Dieses möchte ich darum vorziehen, weil das Wasser schon einmal erwähnt ist, wobei עַל weder im Bilde, noch in der Anwendung aufstoßen kann, da der Edelstein sich stets über die Einfassung erhebt.

V. 13. עֲרוּגַת הַבֹּשֶׂם. Als Grundbedeutung stellen Lud. de Dieu und Michaelis عَرَجَ aufsteigen, مِعْرَج Leiter; im Hebr. hat ערג nur die abgeleitete Bedeutung ὀρέγεσθαι. Bochart Hieroz. I. p. 884 Darnach kann nun עֲרוּגָה entweder Geländer, woran der Wein und andere Pflanzen gezogen werden, oder terrassenartige Beete heißen. Für das letzte erklären sich alle Uebersetzungen, Sym. πρασιαί, Vulg.

*) Man kann das Verhältniß auch umkehren, denn die Quellen und Bäche sind gleichsam die Augen des Landes nach orientalischer Anschauung, vgl. Hoh. 7, 4.

areolae, Syr. ܡܫܪ̈ܒܬܐ Sir. 24, 35. für πρασιαί Lxx. φιάλαι, vielleicht Tränkrinnen zur Ableitung des Wassers aus den Weinbergen, damit das Wasser die Erde nicht wegspült, jedoch erklärt es Cyrill von Alexandrien auch durch πρασιαί. Und dies ist auch gewiß das Richtige, denn der Balsam ward nicht an Geländen gezogen, Plin. XII, 25. Viti similior, quam myrto, malleolis seri dicitur et implet colles vinearum modo, quae sine adminiculis se ipsae sustinent. Vgl. Justin. 36, 3. Arbores opobalsami formam similem habent piceis arboribus, nisi quod humiles magis et in vinearium modum excoluntur. Solin. 38. Similes vitibus stirpes habent, malleolis digeruntur, rastris nitescunt, aquis gaudent, amant amputari, tenacibus foliis sempiterno inumbrantur. S. Velthusen.

מִגְדְּלוֹת מֶרְקָחִים. Es frägt sich, was diese Thürme von Gewürzkraut bedeuten sollen. Man könnte zuerst versucht seyn, an das Warttthürmchen zu denken, was in solchen Pflanzungen nie fehlt. Jes. 5, 2. Matth. 21, 33. Marc. 12, 2. Allein dieses würde keiner einen Thurm von Gewürzkraut nennen, und unmöglich könnten die Wangen mit einem Thurm verglichen werden. Andere, wie Umbreit, nehmen es für Höhen überhaupt, wovon sich aber kein Beispiel findet. Andere vergleichen das Arabische جَدْوَل Abtheilungen, Beete. Möglich wäre freilich diese Erklärung, מגדל für einen Ort zu nehmen, wo Pflanzen gezogen werden; allein viel passender ist der Sinn, welchen alle Versionen ohne Ausnahme herausbringen. Die Lxx. φύουσαι μυρεψικά; ebenso die äthiopische Uebersetzung und der Arab. Auch der Chald. muß so gelesen haben, wenn er übersetzt דָּמְיָן לְשִׁטֵּי גִּנַּת בּוּסְמָא מַרְבְּיָן דִּקְדוּקִין וְטַעֲמִין gleich den Reihen eines Gewürzgartens, welche hervorbringen Feines und Geschmackvolles. Sie haben also das Wort als Verb. in Piel gelesen מְגַדְּלוֹת, wel-

ches z. B. Jes. 44, 14. Ezech. 31, 4. diese Bedeutung hat. Die Vulg. übersetzt consitae a pigmentariis und hat also in Pyal gelesen מְגֻדָּלוֹת מְרַקְּחִים. Der Syrer läßt diese Abtheilung ganz aus. Man kann also nicht anstehen, die Erklärung der Lxx. als die leichteste anzunehmen. Das ganze Bild ist so aufzulösen: das Gesicht blühend und von Salben lieblich duftend. Auch wird diese Erklärung noch dadurch bestätigt, daß im zweiten Hämistich ein Epitheton hinzugefügt wird. Will man aber doch מגדלות als Subst., wenn auch in ungewöhnlicher Bedeutung beibehalten, so möchte ich vorschlagen, auf den aram. und arab. Sprachgebrauch von גדל implicuit Rücksicht zu nehmen. So steht Caab ben Zoheir V. 55. جدل von den verschlungenen Zweigen eines Gesträuches. Erpen. Gram. p. 444. Darnach könnte diese Zusammensetzung eine Pflanzung von Gewürzkraut, das in einander verschlungen ist, bedeuten.

מֹר עֹבֵר. S. V. 5. Die thränende Myrrhe hat, wenn sie frisch ist, eine röthliche Farbe, daher paßt das Bild von den weißen Lilien mit der röthlichen Myrrhe von dem Purpurstreif der Lippen 4, 2. sehr gut.

V. 14. Die geschlossene Hand wird mit einem Ringe verglichen, woran die Nägel die Edelsteine sind. גָּלִיל, Lxx. τορευταί, Vulg. tornatiles. Nach der Etymologie, was sich umdreht, daher גִּלְגַּל das Rad, dann Kreis überhaupt, hier wie Est. 1, 6. Ring. מִלֵּא in der Bedeutung, die V. 12. angegeben ist, von einem Stein, der das Gold füllt, vom Golde umgeben, damit eingefaßt ist. תַּרְשִׁישׁ könnte überhaupt ein Edelstein aus Tartessus in Spanien seyn, aber die alten Uebersetzer geben meistens einen bestimmten Stein an. Sym. Vulg. hyacinthus, bei den Alten ein veilchenfarbiger dem Amethyst verwandter Edelstein, Plin. XXXVII, 9. Die Lxx. χρυσόλιθος, das ist der Topaz der Neueren. Ebenso schwanken die syrischen Lexikographen, so daß man wohl sieht, daß das Wort entweder mehrere Edelsteine bezeichnete, oder die wahre Bedeu-

tung nicht mehr bekannt war. Dazu ist auch Spanien an Edelsteinen reich. עֶשֶׁת שֵׁן, Syr. ܥܒܕܐ Kunstwerk von Elfenbein, Lxx. πυξίον eine Tafel, eigentlich von Buxbaum. Das Stammwort ist עָשַׁת über etwas nachdenken, dann wahrscheinlich künstlich bearbeiten, wie חָשַׁב. Rabbi Salomo nimmt es in der Bedeutung Glanz, welche das Stammwort Jer. 6, 28. hat, aber das erstere ist wahrscheinlicher. Ueber שֵׁן siehe Bochart Hieroz. I, 2. cap. 23—27. Nun frägt es sich aber, wie das Bild anzuwenden ist. Das Elfenbein, weiß, glatt, polirt, läßt sich wohl nur auf den Leib selbst anwenden, aber der Schmuck des Sapphir daran ist nicht recht klar. Daß das Kunstwerk von Elfenbein mit Sapphir ausgelegt seyn sollte, giebt gar keinen rechten Vergleichungspunkt ab, liegt auch nicht geradezu in den Worten, wenn gleich עלף im Arab. diese Bedeutung hat. Schultens op. min. 247. Am natürlichsten scheint mir die Annahme, daß hier das Kleid, was den Leib verhüllt, gemeint ist; die Morgenländer tragen aber ihren Gürtel gewöhnlich mit Edelsteinen besetzt. Die Uebersetzung des Syrers hat Schwierigkeit. Er drückt das Hebr. מעלפת ספרים durch ܥܠ ܡܘܬܒܐ ܣܦܝܠܐ, d. h. super folliculum sapphirinum, denn die Bedeutung sedes, cathedra bei Castelli ist ganz unerwiesen und nur aus dieser Stelle gerathen. Soll es einen Sinn haben, so möchte ich das Wort wie ܡܫܒܘܒܝܬܐ, welches nach Ephraem Tom. II. p. 544. A. p. 546. A. B. Barh. Chron. p. 46. afflatus, dann aber auch flabellum, quo per aestatem fit ventilatio bedeutet, auch hier übersetzen: auf einem mit Sapphir geschmückten Fächer. Indeß scheint es mir, als ob er מעל פת gelesen hat, was er nicht verstand. Und es kommen in der Peschito viele Stellen vor, die gar keinen Sinn geben, weil der Uebersetzer den Text nicht verstand und doch etwas herausbringen mußte. סַפִּיר, nicht unser Sapphir, sondern der Lazurstein, Lapis Lazuli nach

Beckmann Beiträge zur Geschichte der Erfindungen 3, 2. Pareau comment. zu Hiob p. 313. 314.

V. 15. שֵׁשׁ von שׁוּשׁ weiß seyn, weißer Marmor, Lxx. λίθος παριος. Bochart Geogr. S. II, 1. cap. 4. p. 375. Dies bestätigt auch besonders das Syr. Barhebr. in Assem. bibl. or. II. p. 262. ܓܪ̈ܡܐ ܕܫܝܫܐ und Assem. B. O. III, 1. p. 106., wo der Bischof Jesujab einen marmornen Reliquienkasten stiehlt. ܫܝܫܐ ܚܘܪܐ marmor album. Apoc. 18, 12. steht es für Marmor. Barh. Chron. Syr. p. 84.

אדני־פז Fußgestell, scheint schon ein künstliches Piedestall zu bezeichnen Sir. 26, 24. Aben Esra bases. Kimchi יסד ומושב העמוד Grund, worauf die Säule ruht. Aehnlich Amru Keltum Moall. 18: Zwei Säulen von Alabaster und Marmor, von denen die Ringe des Schmuckes klirren. Vgl. Ps. 144, 12.

מראהו. Der Totaleindruck seiner Gestalt wird durch dieses riesenartige Bild geschildert. Seine Gestalt ist so erhaben, wie das schöne Waldgebirge des Libanon, hervorragend wie eine Ceder über die Bäume des Waldes. Döderlein liest בארזים. Aehnlich Hafez im Repert. 11, 135:

Niemand bewundert auf Auen Cypressen, wer ihn sah,
der Cypressen schönste.

Und Jones de poës. Asiat. 350. Vgl. 383:

Zur Erde beugt sich die stolze Cypresse ob ihrer Gestalt,
Beschämt steht die Rose im Garten ob ihrer Wange.

So nennt Ezech. 31, 3. 14. die Könige Cedern des Libanons. Antar. Moall. V. 56. Es war ein Held, dessen Rüstung gleichsam einem hohen Baum angethan war rc. Vgl. Reiske prolog. ad Taraph. Moall. p. XLVII. Uebrigens ist bekannt, daß die classischen Dichter den Wald das Haar eines Berges nennen, vgl. Suidas Tom. I. p. 1428. Papin. Silv. V, 153. Calpurn. Ecl. 1, 9. Johan. Phocas ap. Cels. Hierob. 1, 133. sagt vom Libanon, daß er ὡς βοστρύχους περιβαλλόμενος von Fichten, Cedern und Cypressen sey. Eurip. Iphig. V. 1099. und Horat. Od. IV. 7. 2.

שׁוֹק ist, wie Kimchi richtig bemerkt, das, was über dem Fuß bis zum Knie ist, und wird Jud. 15, 8. von der Lende unterschieden.

V. 16. Sein Gaumen Süßigkeiten. חֵךְ als Werkzeug der Rede Prov. 8, 7. Hiob. 31, 30. Hos. 8, 1. an den Mund die Posaunen. Man kann auch eine Stelle des Ennius vergleichen: Quibus palatus haud sapit, insipida et emittant et admittant necesse est. Es ist jedoch hier dasselbe, was 4, 11. gesagt ist, anzuwenden. Das ist mein Geliebter, das ist mein Freund, ihr Töchter Jerusalems. Dies konnte die Jungfrau triumphirend sagen, indem sie durch die prachtvolle Schilderung den Spott zurückgewiesen hatte. Die Städterinnen werden erweicht, sie wollen den Geliebten mit suchen helfen. Aber sie sucht eine Ausflucht, sie will das Glück allein genießen, ihn zu finden und zu umarmen. „Er ist in seinen Garten gegangen, um sich darin zu vergnügen und Lilien zu suchen,“ antwortet sie schalkhaft.

K. 6. V. 1. Man sieht hier, daß das רֹעֶה בַּשּׁוֹשַׁנִּים, was Manche so geneigt macht, an einen Hirten zu denken, nicht viel sagen will. Denn in Balsampflanzungen, die so kostspielig sind und einen so ungeheuern Werth haben, wird wohl nie ein Hirt seine Ziegen getrieben haben, damit sie den Bast von den Pflanzen nagten. Entweder ist dies also nur ein dichterisches Bild, oder man könnte auch רעה in der Bed. sich an etwas ergötzen nehmen. Zwar wird das Verb. dann gewöhnlich mit dem Acc. construirt, im Syr. steht es aber auch mit ב.

V. 3 tritt nun der Geliebte überraschend ein, und schildert seine Braut nicht weniger prachtvoll, als sie es bei ihm gethan. Er vergleicht sie mit den glänzenden Hauptstädten Judäas, mit Thirza und Jerusalem. Vergl. die Einl. S. 27. Die Stadt Thirza mußte schon zu Salomo's Zeit eine bekannte, wahrscheinlich wegen ihrer schönen Lage berühmte Stadt seyn, denn das sagt ihr Name. Jos. 12, 24. nennt sie schon als eine Königsstadt; sie war

nach 1 Kön. 14, 17. von Jerobeams Zeit an Residenz der israelitischen Könige, bis Omri die Stadt Samaria erbaute 1 Kön. 16, 24. Nach Hieronymus lag sie im Stammsantheil Manasse und wohl nicht weit von Samaria 2 Kön. 15, 14. Die Verss. haben sämmtlich die Anspielung auf die Bedeutung des Namens ausgedrückt. Lxx. *ὡς εὐδοκία*, Aquil. *κατ᾽ εὐδοκίαν*, Sym. *εὐδοκήτη*, Vulg. suavis, Syr. ܐܝܟ ܨܒܝܢܐ.

אֲיֻמָּה כַּנִּדְגָּלוֹת. Furchtbar, wie die unter dem Panier; entweder מחנות zu ergänzen, oder als epith. poët. für Heerschaaren, wie im Altdeutschen Fähnlein für einen Trupp. Lxx. *θάμβος ὡς τεταγμέναι*, Sym. *ὡς τάγματα παρεμβολῶν*. Vulg. terribilis ut castrorum acies ornata. — אָיֹם Hab. 1, 7. steht es mit נוֹרָא zusammen. Im Chald. dasselbe. Vgl. Schultens zu Prov. XX, 2. Im Arab. مَأْوُوم capite deformis, vid. Zouz. Schol. und Willmet zu Antar. Moall. V. 29. Das Bild kann aber zwiefach aufgelöst werden, entweder furchtbar, Ehrfurcht einflößend, wie ein Kriegsheer, so daß sie durch den ersten Blick die Buhler abweist, vgl. 8, 10. Mercier, oder furchtbar, siegreich, wie eine Heerschaar, alles erobernd in der Liebe. Ein arabischer Dichter bei Jones poës. Asiat. 163.

والورد اقبل فى جيش
حسنه المنصور

Bei der Rose, die mit ihrem Heere heranzieht,
Deren Schönheit siegreich ist.

Tholucks Blüthensammlung oriental. Mystik S. 216: Aug' und Lippe der Geliebten sind dem Liebhaber bald Balsam, bald ein Schwert. Nuweirius bei Reiske ad Tharaph. Moall. p. 131. sagt, daß häufig in Liebesgedichten die Augenbraunen mit einem Bogen und das Auge mit dem Pfeil verglichen werde. Gesenius, Stäudlin. Solche kriegerische Züge kommen übrigens in diesen Liedern öfters vor, 2, 4. 6, 10. 5, 10. Das Bild ist auch bei arabischen Dichtern

häufig, zu vergleichen ist auch Prov. 7, 23. 26., und dem ganz ähnlich Theocr. 13, 71. ἧπαρ ἄμυσσεν χαλεπὸς γὰρ ἔσω θεός und XI, 16. Siehe was zu 4, 9. gesagt ist. Die Erklärung des folgenden V. muß über die Auffassung des Bildes entscheiden.

V. 5. Wende deine Augen von mir, שֶׁהֵם הִרְהִיבֻנִי רהב Syr. dass. Asseman. bibl. or. I, 66. hat zur Grundbedeutung zittern, sich fürchten, wie das Arab. رَهِبَ Schultens zu Prov. 6, 3., sodann unruhig, bewegt seyn, toben. Darnach kann nun das Hiph. heißen, sie machen mich furchtsam, erschrecken mich, so das Syr. ܐܪܗܒ Knös Chrest. Syr. p. 72. Jes. 3, 5. Dazu paßt nun die erste Erklärung des vorigen Verses: du flößest mir durch deinen Blick ehrerbietige Scheu ein. Schultens, Döderlein, Ewald und andere. Oder sie machen mich toben, nam ferocire me faciunt, das hieße weiter nichts als: sie setzen mich in Gluth. Coccejus, Tremellius, Mercerus, Ps. 138, 3. Dein Blick ist unwiderstehlich. Von der unwiderstehlichen Gewalt des Blickes reden die Dichter häufig, wie Motenebbi S. 11:

Von dem Auge, das nicht mit dem Auge des Rehs
zu vergleichen,
Das zu Boden mich schlug — von der Liebe zermalmt.

S. 402:

Das Auge der Gazelle scheint,
Schaut auf und ihr seyd dessen Beute.

Tholucks Blüthensammlung ꝛc. S. 217. Beide Erklärungen geben einen recht guten Sinn, aber doch scheint die letzte den Vorzug zu verdienen; denn wenn der Geliebte sagte, ihr Blick sey abschreckend, so würde die nachfolgende Schilderung matt und ohne Bedeutung hinter diesem Gedanken herschleppen. Auch läßt sich ein solcher ernster Blick bei der Jungfrau gar nicht erwarten, wenn man bedenkt, mit welcher Mühe und Angst sie ihn aufgesucht hat. Sollte es aber vielleicht ein strafender Blick seyn,

weil er Schuld an dieser Angst war, so erwartete man הֲבִישׁוּנִי oder sonst etwas ähnliches. Bei der zweiten Erklärung paßt aber alles sehr gut; wird der Geliebte durch ihren Blick angefeuert, so folgt auch das Lob der Geliebten natürlich. — Die Rabbinen erklären הִזְקוּ מִמֶּנִּי praevalent me robore, vim mihi offerunt, ähnlich Gesenius sie bestürmen mich. Dies kommt zwar auf dasselbe hinaus, aber die Bedeutung ist nicht erweislich; denn Prov. 6, 3. ist zu vielfältigen Erklärungen ausgesetzt, als daß man daraus etwas folgern könnte.

Ueber das Folgende siehe 4, 1 und 2. Die Lxx. hat hier den Zusatz aus 4, 3: *ὡς σπαρτίον τὸ κόκκινον χείλη σου, καὶ λαλιά σου ὡραία.*

V. 7. Dieser V. eignet sich nur für Salomo. Die Zahl der Weiber erscheint gegen die, welche 1 Kön. 11, 3. angegeben werden, gering; beinahe eben so viel hatte auch Rehabeam 2 Chron. 11, 21. Man muß also entweder annehmen, daß die Angabe des späteren Buchs der Könige übertrieben ist, oder daß dies auf die erste Regierungszeit des Salomo hindeutet, wo er sich noch keinen so ungeheuern Harem zur Pracht, wenn auch nicht zum Gebrauch, hielt. Uebrigens wird dies hier bloß hervorgehoben, um die Jungfrau als ganz vorzüglich darzustellen, darum müssen alle Königinnen sie glücklich preisen. Auffallend ist die Aehnlichkeit von Theocr. XVIII, 20 – 29. mit dieser Stelle.

V. 8. ברה von ברר aussondern und durch aussondern reinigen. Es kann also entweder heißen: sie ist ihrer Mutter die Auserwählte, das Lieblingskind die יְחִידָה, dafür spricht das parallele Glied אַחַת הִיא; oder sie ist ihrer Mutter die reine unschuldige, wie V. 9. Ein junges unerfahrenes Mädchen hängt noch zu sehr an ihrer Mutter, als daß ein solches Lob nicht für dasselbe schmeichelhaft wäre, vgl. 3, 4.

K. 6. V. 9. — K. 8. V. 4. Schilderung der Geliebten während des Tanzes, Wechselgesang des liebetrunkenen Paars.

V. 9. Wer ist, die da aufglänzt wie die Morgenröthe,
Schön wie der Mond, rein wie die Sonne,
Furchtbar wie die Heerschaaren?

10. „Zum Nußgarten war ich hinab gegangen,
„Zu sehn des Thales grüne Flur,
„Zu sehn, ob schon der Weinstock knospe,
„Und die Granaten blühn.

11. „Ich vermuthete es nicht — da gab mir mein Verlangen
„Die Schnelligkeit der Gespanne meines edlen Volks.“

12. Kehr' um, kehr' um, o Sulamitherin,
O! komm zurück, und kehre wieder, wir wollen dich schaun!
„Was wollt ihr schaun an der Sulamitherin?“
Einen Tanz, wie den der Engelchöre.

K. 7. V. 1. Wie schön sind deine Tritte in den Schuhen,
Du Tochter eines Edlen!
Die Schwingung deiner Hüften wie ein Halsgeschmeide,
Geformt von Meistershand.

2. Dein Nabel eine runde Schaale,
Der es nicht mangelt an Würzwein.
Dein Leib ein Weizenhaufen,
Mit Lilien umsteckt.

3. Deine zwo Brüste wie junge Zwillingsgazellen.

4. Dein Hals wie ein Thurm von Elfenbein,
Deine Augen wie die Teiche zu Hesbon,
Am Thore Bathrabbim.
Deine Nase wie der Thurm des Libanon,
Der nach Damaskus schaut.

5. Dein Haupt auf dir dem Carmel gleich,
Und das Haar deines Hauptes wie Purpur;
Der König gefesselt durch Locken!

6. Wie schön bist du, wie lieblich,
O Geliebte, im Liebesreiz!

7. Dein schlanker Wuchs gleicht dem Palmbaum,
Und deine Brüste den Trauben.

8. Ich dachte: Auf den Palmbaum will ich steigen,
Und seine Zweige ergreifen,
Und deine Brüste werden mir Trauben,
Deines Athems Duft mir Aepfel seyn,

9. Dein Gaumen wie guter Wein —
„Der gerade zu meinem Geliebten strömt,
„Und sanft über die Lippen der Einschlummernden fließt.

10. „Ich bin meines Lieben,
„Und auf mich ist seine Sehnsucht gerichtet.

11. „Komm, mein Geliebter, wir wollen auf's Land gehn,
„Und auf den Dörfern verweilen.

12. „Früh wollen wir dann zum Weinberg gehn
„Und sehn, ob schon der Weinstock knospe,
„Und die Blüthen hervorbrechen,
„Ob die Granatäpfel blühn.
„Da will ich dir meine Liebe schenken.

13. „Die Blumen der Liebe duften schon,
„Und über unserer Thür sind allerlei köstliche
Früchte,
„Frische und alte,
„Mein Geliebter, ich bewahrte sie dir.“

K. 8. V. 1. „O möchtest du mein Bruder seyn,
„Der meiner Mutter Brüste gesogen!
„Ich fände dich draußen und küßte dich,
„Und keiner würde mich verspotten.

2. „Ich wollte dich führen, ich wollte dich bringen in
meiner Mutter Haus;
„Du solltest mich lehren,
„Ich wollte dich tränken mit Würzwein,
„Mit Most von meinem Granatbaum.

3. „Seine Linke mir unterm Haupt,
„Seine Rechte umschlingt mich.“

4. Ich beschwöre euch, ihr Töchter Jerusalems,
Weckt sie nicht, regt sie nicht,
Die Geliebte, bis es ihr gefällt.

Auch dieses Lied setzt sich bestimmt in Beziehung auf Salomo, denn dieser giebt sich Kap. VII, 5. als der Geliebte zu erkennen. Ebenso hat der Dichter durch die ländliche Einfalt in der Rede der Braut dieselbe als eben die Jungfrau bezeichnet, die wir überall fanden. Die Scene wird nach der Stadt versetzt 7, 11., und vielleicht war der Garten, der 6, 10. erwähnt wird, in dem Thale Tyropöon an der Südseite von der Burg Zion, wo die königlichen Gärten waren, die Salomo durch künstliche Wasserleitungen bewässerte. Der König ist mit einigen Freunden oder Freundinnen 6, 12. (damit wir dich schaun) 8, 4. in diesem Garten. Die Geliebte erscheint in aller Pracht der Liebe 6, 9. Naiv entschuldigt sie ihr Zusam-

mentreffen mit dem König, als ob sie eine ganz andere Absicht gehabt habe, als ihn aufzusuchen; sie eilt im Scherz zurück. 10. 11. Der König sucht sie zurückzuhalten und bittet, ihnen die Lust zu gönnen, sie tanzen zu sehen. V. 12. Nun eine überaus schöne Beschreibung des tanzenden Mädchens; man setze die Bilder und Formen in Bewegung und es wird eine tanzende Göttin 8, 1—7. Nun aber wird der Jüngling feuriger, er sieht seine Geliebte unter dem den Orientalen so gefälligen Bilde des Palmbaums, dessen Frucht er genießen möchte, er umschlingt sie, so daß die Braut mit zarter Unschuld ihn unterbricht, wie er vom Nektar redet, den ihm ihr Kuß gewährt: „So ein Wein berauscht, mein Geliebter, er fließt sanft über die Lippen und wiegt in Schlummer, die Liebe macht dich trunken, du plauderst etwas, was du nicht solltest.“ 8—9. Nun redet sie mit zarter Innigkeit vom Glück des stillen Landlebens; ach, wenn sie dort sich ihrer Liebe freuen könnten! So wie sie dieses Glück schildert, kann es nur Jemand thun, der sich nach einem früher genossenen Glück zurücksehnt. Sie redet, als wenn sie noch im älterlichen Hause wäre, an unserer Thür, vgl. 2, 9. 15. Aber sie möchte ihre Liebe gerne noch unschuldiger und reiner machen, sie zur Schwester- und Bruderliebe erheben. Wo ist die Liebe je keuscher besungen? Wer hat jemals so fein das Aufbrausende und zum Genuß Stürmende des feurigen Jünglings mit der zarten unschuldigen Liebe eines weiblichen Herzens in Contrast gestellt? Hier schildert der Dichter das zarte kindliche Gemüth der Jungfrau, im folgenden Liede die felsenfeste Treue. Gewiß, er wollte uns das Bild eines Engels zeichnen. — Kap. VIII, 3. 4. Sie sinkt von seinem Arm umschlungen in süßen Schlummer, und wird von ihm durch das liebliche Schlummerlied belohnt.

Kap. VI, 9 — VIII, 4.

V. 9. Mit Unrecht ziehen einige diesen V. noch zum Vorhergehenden als Inhalt des Lobes, welches die Königinnen aussprechen. Es ist offenbar eine Einleitung, wie VIII, 5. und daher ist es auch nur erklärlich, wie III, 6. dem Brautliede voran gestellt werden konnte. Aber es ist ein prachtvoller Anfang, der uns unwillkührlich an den Ausspruch des Pindar Olymp. 6, 3. erinnert:

Ἀρχομένους δ᾽ ἔργου, πρόσωπον — χρὴ θέμεν τηλαυγές.

„Wer ist, die da aufglänzt wie die Morgenröthe?“ שָׁקַף Hiph. und Niph. besonders von einer Höhe herniederschauen, so wie die Morgenröthe und die ersten Strahlen der Sonne von den Bergen herableuchten. Lxx. ἐκκύπτουσα. Zu dem Bilde paßt auch das יָרַדְתִּי im folgenden V. לְבָנָה und חַמָּה die weiße und die heiße, dichterische Epitheta des Mondes und der Sonne. ברה kann man entweder, wie V. 8., von ברר ableiten, rein, lauter, sonst gewöhnlich im moralischen Sinn, hier vom reinen Glanz der Sonne, Arab. بِرٌّ, oder von بَرِيَ glänzen. Bochart Hieroz. II, 5. p. 890. Die Vergleichung mit einer furchtbaren Heerschaar beruht hier wohl darauf, daß der Glanz, den die Erscheinung der Jungfrau schon aus der Ferne verbreitet, mit dem schrecklich schönen Anblick eines herannahenden Heeres, von dessen Schilden ein Feuermeer glänzt, verglichen wird. Aehnlich beschreibt Theokrit 18, 26 — 29:

Ἀὼς ἀντέλλοισα καλὸν διέφαινε πρόσωπον,
Πότνια νὺξ ἅτε, λευκὸν ἔαρ χειμῶνος ἀνέντος,
Ὧδε καὶ ἁ χρυσέα Ἑλένα διεφαίνετ᾽ ἐν ἁμῖν.

Ganz ähnlich ist auch die Stelle in der Hamas. ed. Schultens p. 483: Da erschien die Lamisa wie der Mond des Himmels, wenn er aufglänzt. Vgl. Jones poës. Asiat.

p. 104. 149. 220. Motenebbi Jos. v. Hammer p. 29. 42. 68. 83. 212. Uebrigens muß diese Metapher im Orient ganz gewöhnlich gewesen seyn, denn Barhebraeus bei seinem so trockenen Styl sagt doch im Chron. Syr. p. 487: ܒܬܘܠܬܐ ܫܘܝܐ ܠܣܗܪܐ Mädchen dem Monde an Schönheit gleich, und p. 596. ܫܘܝܐ ܠܣܗܪܐ. Tharaph. Moall. V. 10. Amrlk. Moall. V. 38.

V. 10. und 11. Auch diese Worte hat man fälschlich dem Geliebten zugetheilt, ohne daß dadurch auch nur ein irgend haltbarer Sinn entstände. Sie passen nur im Munde des Mädchens, das die Ursache ihrer Erscheinung im Garten angiebt. אֱגוֹז, Syr. ܓܘܙܐ Arab. جَوْز. Es kann zweifelhaft seyn, welche Nuß hier gemeint sey. Der Syr. hat den Beisatz ܓܘܙܐ ܕܡܫܚܐ nuces unguentariae, das ist die aromatische Eichel, myrobalanus. Zwar hat man im Syrischen verschiedene Bezeichnungen von Nußarten, Mich. Lex. p. 140. aber hier ist die nähere Bezeichnung bloß gerathen, weil אֱגוֹז Name der Gattung ist. Dioscor. 1, 178. unterscheidet *κάρυον βασιλικόν* und *περσικόν* die Wallnuß und *ποντικόν*, *λεπτοκάρυον* die Haselnuß. Der Nußbaum ist zwar das Product eines nördlichen Klimas, allein schon Joseph de bell. Jud. III, 10. 8. erzählt von der Gegend des Sees Tiberias, daß die gemischte Temperatur des Klima's sowohl Nußbäume, als Palmen, die eine Gluthhitze lieben, hervorbringe, daß dort überhaupt leicht fremde Gewächse fortkommen, und der Nußbaum ohne Kultur wüchse. In dieser Gegend fand auch Schulz Leitungen des Höchsten V, S. 189. 190. 197. 278. 297. 305. öfters sehr große Wallnußbäume, und Niebuhr Arab. 148. Reiseb. 1, 410. sogar in Jemen sowohl Haselnüsse als Wallnüsse. אֵב, Arab. أَبّ grünes Gras. Vulg. nach aram. Sprachgebrauch: Früchte. Wegen des

folgenden vergleiche 2, 13. Die Lxx. hat hier noch den Zusatz aus 7, 12. ἐκεῖ δώσω σοι τοὺς μαστούς μου.

V. 11. ist wohl der schwierigste im Hohenliede, und sehr verschieden erklärt worden. לֹא יָדַעְתִּי נַפְשִׁי שָׂמַתְנִי kann erstlich heißen: Ich wußte nicht, daß mich meine Seele gesetzt hatte. So wird ידע öfters mit dem Verb. fin. construirt ohne Conj. Hiob 32, 22. Ps. 9, 21. die Völker mögen erkennen, (daß) sie Menschen sind. V. 17. bekannt ist Jehovah, (daß) er Gericht hält. Hiob 19, 25. Ps. 50, 21. Allein richtiger nimmt man das erste Glied dieses Asyndeton, als adverb. Dies ist im Hebr. sehr häufig, Lehrg. 823—825. und auch in andern Sprachen nicht ungewöhnlich, z. B. ἐλάνθανέ με πέσων. Auch kommt לא ידע als adverbiale Bezeichnung unseres Unversehens, Plötzlich öfters vor, Hiob 9, 5. Ps. 35, 8. Prov. 5, 6. Ebenso im Arab. Cor. 16, 28. 12, 107., daß die Stunde des Gerichts sie treffen wird وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ und sie wissen es nicht, d. i. unversehens, Locm. fab. 28. Also: unversehens setzte meine Seele mich. Tremellius, Mercerus. Lxx. οὐκ ἔγνων ἡ ψυχή μου ἔθετό με. — שׂוּם mit doppeltem Acc. heißt gewöhnlich, Jemanden zu etwas machen Ps. 39, 9., wie das Griechische τίθεσθαί τινα εὐδαίμονα, νεκρόν; und das Arab. جعل Lehrg. 813. Was endlich das עַמִּי betrifft, so ist bekannt, daß der Hebräer kein Wort für Vaterland und Vaterstadt hat und daher dies durch das Land oder die Stadt Jemandes ausdrückt, z. B. Gen. 24, 4. 30, 25. Jon. 1, 8. Gen. 12, 1. 23, 11. Thren. 2, 11. 3, 11. 4, 3. 7. Jes. 53, 8. Darnach müßte der Satz so gefaßt werden: Ich vermuthete es nicht, daß meine Seele mich zum Streitwagen meines edlen Volks gesetzt hat. Rosenmüller, Herder. Da man die Braut so eben mit kriegerischen Bildern bei ihrer Ankunft geschildert hatte, so mußte sie ihr Befremden darüber bezeugen, wie man ihr diese kriegerische Würde beilege. Roß und Wagen bedeuten dem Hebräer so viel als Kriegsheer,

Schirm und Schutz Ps. 20, 8. Der König führt oft solche kriegerische Reden, vgl. Com. zu 2, 9., auch hier empfängt er sie damit, und sie wundert sich in ihrer ländlichen Einfalt, wie sie ein Kriegsheer, Roß und Wagen seyn könne. An sich läßt sich gegen diese Erklärung nichts einwenden, aber sie wird sich schwerlich im Zusammenhang halten lassen. V. 10 und 11 sind doch offenbar Erwiederungen auf das, womit man die Braut empfangen hatte. Sie sagt, daß sie nicht um den König zu suchen hieher gekommen, sondern um zu sehen, ob schon der Weinstock knospe. Und dabei fällt es doch sehr auf, daß sie sich selbst zum Streitwagen soll gemacht haben; man erwartet doch natürlich, daß sie gesagt hätte: ich vermuthete nicht, daß ihr meine Seele dazu machen würdet. Auch muß man zu viel ergänzen, wozu der Text keine Veranlassung giebt. Einer andern Erklärung folgen mehrere alte Uebersetzungen, Sym. οὐκ ἔγνων ἡ ψυχή μου ἠπύρησέ με, Vulg. nescio anima mea conturbavit me propter currus Aminadab. Döderlein ändert darnach שָׂמַתְנִי in שַׁמַּתְנִי von שׁמם attonitum esse, und מרכבות in מַרְבָּבוֹת, unversehens setzte mich meine Seele in Staunen vor den Myriaden meines edlen Volks. Etwas modificirt das Repert. 11. S. 142: Mir ahndete nichts, doch ängstigt mich meine Seele — Wagen der Krieger! Aber dann müßte man doch entweder das Hiph. הֱשַׁמַּתְנִי nehmen oder das Suff. ganz weglassen. Ueberhaupt frägt es sich noch, ob die Verss. anders gelesen haben, ob sie nicht durch die Schwierigkeit der Stelle eine erkünstelte Erklärung gesucht haben, wie z. B. meine Seele stellte mich dahin wie eine Säule, ich stand betäubt da הָיִיתִי לְאֶבֶן 1 Sam. 25, 37. Eine andere Erklärung von Gesenius und Velthusen: Unvermuthet versetzte mich meine Seele unter die Streitwagen meines edlen Volks, oder עַמִּי als stat. constr. mit י paragog. unter die Streitwagen des Volks des Fürsten. Lehrgeb. 547. nach Aquil. Sym. Aber auch diese Erklärung hat große Härten, denn שׂוּם mit dem doppelten Acc. hat nie

diese Bedeutung; Ezech. 17, 5. beweist nichts, weil die Erklärung von צַפְצָפָה unsicher ist. Auch steht der Acc. wohl zur Bezeichnung des Ortes auf die Frage wohin? besonders bei Verb., die ein Gehen oder Eilen bezeichnen; aber hier spricht der Sprachgebrauch dagegen. Denn שׂוּם wird in dieser Bedeutung Gen. 2, 8. mit שָׁם construirt, er versetzte den Menschen dorthin, und in ähnlichen Verbindungen mit Praep. Was aber das zweite anbetrifft, so ist עַמִּי נָדִיב für נְדִיב הָעָם gewiß unerhört. Noch mehr spricht dagegen der Zusammenhang; die Braut müßte unvermuthet bei einem Spaziergang unter einem Wagenzug des Königs gelangt seyn, und hier, vor der Menge seiner Stallknechte und Hofleute sollte sie aufgefordert werden zu tanzen, der König sie von seinem Wagen herab besingen, und das Ende vom Liede wäre, daß sie im Arm des Königs einschlummerte. Man lese nur den herrlichen Gang des Liedes und versuche ihn mit dieser Annahme zu vereinen! — Eine andere Erklärung von Stäudlin hat noch mehr Schwierigkeiten. Vorausgesetzt wird, daß die Geliebte entfliehen will, der König sie aber mit einem großen Wagentrupp aufsuchen soll. V. 9. sind die Worte des Königs, wie er das Mädchen erblickt. V. 10. die Entschuldigung der Jungfrau, eine Nothlüge, die sie schnell ersinnt. V. 11. Antwort des Salomo: Ich wußte es nicht (scil. daß du dich entfernt hattest, du hast es ohne mein Vorwissen gethan, und wie ich deine Entfernung erfuhr), da setzte mich mein Verlangen auf die Streitwagen meines edlen Volks (scil. um dich aufzusuchen). V. 12. kehre nun mit uns zurück, damit wir dich wieder schaun. Die Jungfrau: Was wollt ihr schaun an Sulamith unter den festlichen Reigen der Krieger? — Dadurch soll sie nun ausschlagen zum König auf den Wagen zu steigen, und zu Fuß beihergehen, worauf die Schilderung folgte: Wie lieblich sind deine Tritte in den Schuhen ꝛc. Aber abgesehen davon, daß zu der Voraussetzung einer Flucht kein Grund vorhanden ist, konnte der König die Jungfrau

wohl schwerlich so anreden, wenn er sie auf der Flucht ertappte. Sollte er gar nicht nach der Ursache ihrer Entfernung gefragt haben? Noch weniger kann man sich gedrungen fühlen, eine Nothlüge in der Entschuldigung zu finden, denn in den Worten VII, 9—13. giebt sich keine Heuchlerinn kund, es müßte denn seyn, daß hier wieder der fingirte Hirte im Spiel wäre und Salomo ruhig zusähe, wie sie in dessen Arme sinkt. Was aber besonders den 11. V. anbetrifft, so ist es zwar nicht gut, das לא ידעתי von dem folgenden zu trennen, jedoch kann man nicht sagen, daß den Worten Gewalt angethan wäre. Aller Wahrscheinlichkeit nach gehört aber der V. noch mit zur Entschuldigung der Jungfrau. Beim folgenden ist das Unpassende so klar, daß ich nur darauf aufmerksam machen will, wie auf die Frage: Was wollt ihr schauen an Sulamith? gar keine Antwort folgt, כמחלת מחנים nach der falschen Lesart במחלת erklärt ist, daß מחלת wohl einen festlichen Reigentanz, nicht aber einen Wagentrupp bezeichnet. — Noch eine andere Hypothese von Kleuker, welcher annimmt, daß die Abfahrt der ägyptischen Prinzessin aus ihrem Vaterlande geschildert werde. V. 9. Aegyptische Jungfraun. 10. 11. die Prinzessin: Ich ging in den Garten, nicht ahnend, daß es mit meiner Liebe schon so weit gekommen sey, zu dem Gefolge, das mich abholen soll, zu stoßen. V. 12. bitten die Jungfrauen, sie noch nicht zu verlassen. Die Prinzessin: Was seht ihr an die Prinzessin, die in den Reigen der Tänzerinnen einherzieht. Und nun auf einmal Salomo mit seiner Beschreibung! Wenn der Dichter das hätte ausdrücken wollen, so sieht wohl jeder ein, daß hier kein einziges Wort von dem, was wir jetzt lesen, hätte stehen können. Noch mehreres aufzuzählen, was gar nicht zur Erklärung dienen kann, wäre langweilig und unnütz. — Es bleibt nur noch eine Erklärung übrig, nämlich die von Aben Esra: Unvermuthet machte mich meine Seele zum Wagen eines Edlen meines Volks, oder unvermuthet machte mich mein Verlangen, meine Lust

den Garten zu besehen, zum Wagen meines edlen Volks, wie Mercier es erklärt: **Il ne me suis apperçu, que mon courage me fuit comme une poste.** So schon der Syr. ܠܐ ܝܕܥܬ ܢܦܫܝ ܣܡܬܢܝ ܠܡܪܟܒܬܐ. Die Vergleichung beruhte alsdann bloß auf der Schnelligkeit, womit ihr Verlangen sie dahin getrieben hätte. Die Inversion für עמי נדיב ist willkührlich. Man könnte indeß das Wort auch als **Nom. propr.** fassen, wenn man annehmen wollte, daß es ein Privatmann zu Salomo's Zeit gewesen wäre, der ein ausgezeichnetes Gespann gehabt hätte; denn 2 Sam. 6, 3. Ruth 4, 14. gehören hier nicht her. Indeß ist dies keineswegs nöthig, ein Gespann meines edlen Volks heißt weiter nichts, als ein Gespann des Volks, zu dem ich gehöre Joel 1, 6. Die Erklärung paßt aber recht gut zum Zusammenhang. Der König ist mit einigen Freunden im Garten, die Braut kommt auch dahin und entschuldigt sich, nicht um sie aufzusuchen sey sie mit der Eile eines schnellen Gespanns hieher gekommen, sie wolle sich daher gleich wieder entfernen. Dann folgt ganz natürlich die Bemühung der Freunde sie zur Rückkehr zu bewegen. Dasselbe würde herauskommen, wenn man vor מרכבות ein ב oder על supplirte, sie könnte alsdann wirklich auf einem Wagen dahin gekommen seyn. Uebrigens könnte dies, daß die Jungfrau ihre Eile mit der eines trefflichen Gespanns vergleicht, ebenso wenig auffallen, wie der Vergleich I, 9., und ist gewiß kein **lapis offensionis**, der zur allegorischen Auslegung triebe, wohl aber ist der ganze V. eine **crux interpretum** gewesen und wird es bleiben.

V. 12. Die Jungfrau wendet sich also weg. Dies wird zwar nicht erzählt, aber es liegt deutlich in der Bitte der Freunde: Kehr' um Sulamith, so komm doch zurück, damit wir dich bewundernd schauen. שׁוּלַמִּית. Dies kann entweder der Name der Jungfrau seyn, die in diesen Liedern besungen wird und etwa von שְׁלֹמֹה gebildet nach der arab. Form سُلَيْمَان, wenigstens von dersel-

den Radix שלם wie ܫܠܘܡ Salome Marc. 16, 1. Oder Nom. gent. Da wird es dann wieder verschieden abgeleitet, mit Aben Esra von שָׁלֵם dem frühern Namen von Jerusalem, oder wie eine Lesart der LXX. im Cod. Vat. hat Σουναμῖτις von שׁוּנֵם wie die Abisag 1 Kön. 1, 3. שׁוּבִי haben einige gefaßt: drehe dich um, wie im Tanz, allein die Bedeutung kommt nicht vor.

Was wollt ihr schauen an Sulamith? erwiedert das Mädchen. Der Artikel an dieser Stelle scheint dafür zu sprechen, daß das Wort ein Nom. gent. ist. Sunem lag aber im Stamm Isaschar Jos. 19, 18. und nach Eusebius (unter σουβήμ) lag ein Ort Sulem 5 röm. Meilen südlich vom Tabor. Wahrscheinlich ist dies dasselbe mit Verwechselung des n und l, und damit stimmen so manche Spuren in den Liedern überein, die uns auf die Gegend des obern Jordans verweisen.

Nun die Antwort Salomo's und seiner Gefährten כִּמְחוֹלַת הַמַּחֲנָיִם. Das כ, das sogenannte Caph veritatis, eigentlich einen Tanz wie den Tanz der Gottesheere. Eilf Codd. lesen erleichternd בִּמְחוֹלַת. מְחוֹלָה ist ein festlicher Reigentanz, besonders zu religiösem Zweck. מַחֲנַיִם eigentlich wie צְבָאוֹת Lager, Schaaren der Engel Gen. 32, 1., welche man vorzugsweise so genannt zu haben scheint. Der Zusatz drückte alsdann bloß das Ausgezeichnete aus, wie die gewöhnliche Ausdrucksweise groß vor Gott Jon. 3, 3. Jes. 28, 2. für etwas sehr großes, ausgezeichnetes. Auch ist der Zusatz durchaus nicht unpassend, denn die Engel sind dem Hebräer ein jauchzendes Siegesheer um den Thron des Höchsten Ps. 68, 18. Hiob. 37, 7. Chor und Gegenchor feiern ihn mit ewigen Lobgesängen. Auch war ja der Tanz in alten Zeiten heilig; so wie man hier an keinen wollüstigen orientalischen Tanz zu denken hat, denn dazu ist er zu kriegerisch eingeleitet worden. Die Vulg. giebt eine andere Auffassung der Worte: Quid videbis in Sulamith n i s i choros castrorum. Allein die

Verbindung von מה־כ statt אם לא ist ohne Beispiel; auf jeden Fall würde dazu eine Negation erfordert. Auch ist die Auffassung derer nicht zu gestatten, die mit Aben Esra מְחֹלַת als nomin. nehmen: Was wollt ihr an der Sulamith schauen (ihr entgegenkommend) als ein kriegerisches Doppelchor. Offenbar soll ja dies eine Einleitung zu der nun folgenden Beschreibung des Tanzes seyn. — Die Lxx. und der Syr. suppliren vor כִּמְחֹלַת ein ἐρχομένη — ܐܬܝܐ. Ewald hat die Uebersetzung Luthers vertheidigt, der מַחֲנָיִם als Nom. propr. nimmt, und führt mit Recht an, daß Mahanajim als eine aus dem Alterthume durch Jacobs Aufenthalt heilige Stadt, gewiß einen heiligen Cultus gehabt habe, wie Siloh Jud. 21, 19. und nachher Bethel 1 Kön. 12, 32. Der Artikel könnte nicht dagegen sprechen, weil viele geographische Namen, deren Bedeutung man noch kannte, denselben führen. Jedoch ist diese Auffassung keineswegs nöthig.

Kap. VII. Es beginnt nun unverkennbar die Schilderung eines tanzenden Mädchens, darum fängt der Dichter auch mit den Füßen an, die hiebei die Hauptsache sind, während er in andern Schilderungen vom Totaleindruck oder dem Haupte ausgeht. Dies bemerkt schon R. Salomo, sucht aber andere Gründe dafür auf. — „Wie lieblich sind deine Tritte in den Schuhen (בְּסַנְדְּלִין Chald.), du Fürstentochter.“ פְּעָמִים, Kimchi fälschlich רַגְלַיִם, denn es ist nur von der Bewegung der Füße die Rede. בַּת נָדִיב filia liberalis, generosi. Dies scheint hervorgehoben zu seyn, um sie von einer Sclavin zu unterscheiden; sie ist edel, ihr Ansehen erhaben, darum muß sie auch die Tochter eines Edlen seyn. Lxx. θύγατερ Ναδάβ.

חַמּוּקֵי יְרֵכַיִךְ כְּמוֹ חֲלָאִים. Das Wort חַמּוּק ist nicht leicht zu bestimmen. Vulg. juncturae femorum tuorum sicut monilia. Lxx. ῥυθμοί, das Ebenmaaß der Theile. Syr. allgemein, ܨܘܪܬܐ Bildung. Auch den Rabbinen war das Wort unbekannt, sie haben zum Theil latebra, oc-

culta, bloß gerathen. Wir finden 5, 6. von חמק die Grundbedeutung sich wenden, sodann umhergehen. Darnach kann חמוק ambitus bedeuten, Mercier und Tremellius, oder wie Gesenius es giebt, die Wölbung deiner Hüften; diese sollen mit den Buckeln der Halskette verglichen seyn. Zwar ist es bekannt, daß der Morgenländer dicke gewölbte Hüften, wie überhaupt das Volle, liebt. So sagt Motenebbi (Jos. v. Hammer S. 62., vgl. S. 294):

Sie die weichlich gebaute mit Hüften, die hindern im Gehen,
Die mit süßem Wort Vögel entlocket der Luft.
Deren strotzende Hüfte das Kleid weitbauschig hinausdrängt,
So daß es rechts und links weit vom Gürtel entfernt.

Weich ist die Nath des Kleides, doch schneidet sie tief in das Fleisch ein,
Und verwundet sie schmerzlich wie die Klinge des Schwertes.
Ihre Arme sind nicht fremd einschneidendem Armband,
Wer sie umarmt, hält für die Umarmte den Arm.

Allein hiebei fällt es auf, daß die Bedeutung nicht zum Parallelismus paßt, der Dichter müßte vom Tritt der Tanzenden, also einer Bewegung, bloß zur Gestalt der Lenden übergehen, oder den Schlingungen des Gürtels um die Hüfte, der von den Asiatinnen mit vielen kostbaren goldenen und silbernen Zierrathen geschmückt getragen wird. Im letztern Fall würde der Vergleich wohl passen, wenn hier nur vom Gürtel die Rede wäre! Coccejus und Kleuker nehmen auch die Bedeutung Gürtel an, cum dependente subligaculo linteo (περίζωμα) ad nuditatem velandam, was ganz unerwiesen ist. Am besten leitet man von der Bedeutung umhergehen, die Wendung, Schwingung ab. Das Umkreisen, die Schwingung der Lenden verglichen mit einer Kette, die kunstreich in einander geschlun-

gen ist. חֲלִי, Arab. حلي Halsgeschmeide, Vulg. monilia, LXX. ὁρμίσκοι, von حلي schmücken, besonders mit Geschmeide. Tograi V. 18. Schol. Vgl. Hartmanns Hebräerinn 3. S. 271. אָמָן von אמן Hiob. 12, 20. in der Kunst bewährt seyn, ein Künstler; bei den Rabb. אוּמָן und אומן, Kimchi richtig המופלג במלאכה der in seinem Geschäft ausgezeichnete.

V. 2. Der Dichter verfällt nach diesem Eingang, der sich so natürlich aus dem Anblick einer Tanzenden ergiebt, wieder ins Detail. Der Vers hat aber manche Schwierigkeit, weil die Anwendung der Bilder dunkel ist.

שֹׁרֶר und שֹׁר. Der Samm שָׁרַר, Syr. ܫܪ scheint die Grundbedeutung zusammenhalten, befestigen, zu haben; daher heißt שֹׁר, سُرّ eigentlich Nabelschnur, die die Hebamme abschneidet Ezech. 16, 4. (Vielleicht hat deswegen auch das Arab. سرّ die Bedeutung scidit erhalten). Das Syr. ܫܪܝܢܐ junctura membrorum steht Ezech. 37, 6. für גִּיד, welches eine ähnliche Ideenverbindung darbietet, und Eph. 4, 16. für ἁφή wie im Hebr. שְׁרִיר Hiob 40, 16. שרר hängt aber mit שִׁיר, שׁוּר, שָׂרָה zusammen.

אַגָּן, Syr. ܐܓܢܐ, welches Joh. 2, 6. 7. für die beiden großen steinernen Waschbecken steht, und Asseman. bibl. or. I. p. 220 für das Becken, worin beim Abendmahl Wasser und Wein gemischt wurde. Ebenso im Chald. Esth. 1, 2. Mischkrug. Dann aber ist es auch überhaupt eine Schaale Exod. 24, 6. Chald. Targ. מִזְרְקַיָא. Vulg. crater tornatilis ganz richtig, denn wegen des Folgenden hat man an einen Mischkrug zu denken.

סַהַר, Syr. ܣܗܪܐ, Arab. شهر und سَاهُور, Chald. סִיהֲרָא der Mond. So übersetzt der Chald. בהיק כאגנא דסהרא glänzend wie die Schaale des Mondes. Richtiger faßt es der Syr. durch ܡܚܪܛܐ convolutus, tornatilis, rotundus

von كير circumivit. Auch im Chald. heißt סהר rund seyn, שהרנים runde Spiegel. Entweder ist סהר also für Mond zu nehmen, wobei aber nur der Begriff der runden Scheibe hervorsticht, oder für die Rundung selbst. מֶזֶג wie das verwandte מֶסֶךְ wie im Syr. und Arab. gemischter Wein, Würzwein. Lxx. κρᾶμα. Siehe עסיס 8, 1.

Was nun das ganze Bild betrifft, dein Nabel ist wie eine runde Schaale, der es nicht an Würzwein gebricht, so kann man es verschieden auffassen. Nach der im vorigen V. angegebenen Erklärung könnte man die Schaale von den Buckeln am Gürtel verstehen, welche eine Hauptzierde an der orientalischen Kleidung ist. Aber warum ist denn ein solcher Buckel oder eine Spange mit einer Schaale verglichen, der es nie an Würzwein mangelt? Der Nabel kann für den ganzen Leib stehen. Die Orientalen lieben bekanntlich an einem Weibe das runde, volle, wohlgenährte Ansehen — darauf müßte der volle Becher deuten, der Würzwein auf die duftenden Kleider. Zwar ist es bekannt, daß die Alten das Centrum der Schaale ὀμφαλός nannten, was auch wohl bei den Orientalen vorkommt *), daß so auch diese Vergleichung entstehen konnte; aber es leuchtet doch ein, daß sie hier nicht so recht passend ist. Denn erstlich folgt sogleich die Beschreibung des Leibes selbst, und sodann kann unmöglich der Leib mit einer Schaale verglichen werden, weil man dann an einen eingefallenen Leib dächte, oder das Bild müßte von einer umgekehrten Schaale hergenommen seyn, was doch nicht denkbar ist. Endlich stünde auch der Zusatz, der es nicht an Würzwein mangelt, so ziemlich ohne Bedeutung. In fast allen Sprachen steht der Nabel zur Bezeichnung der Mitte, so das Griechische ὀμφαλός von einer Insel

*) Antarae Moall. V. 38: Ich trinke aus einem krystallenen gelblichen Becher (ذات أسرّة) voller Buckeln, eigentlich Nabel.

Odyss. 1, 50. für μεσαίτατον τῆς θαλάσσης, das Arab. سُرَّة medium vallis. Tharaph. Moall. V. 14. Sodann spielt es oft bloß in den Begriff des Geheimen hinüber, das Arab. سِرًّا Sur. 35, 26. clam, سِرّ arcanum Ham. 573. سَرِيرَة arcanum, سُرِّيَّة eine Sclavin, die sich Jemand heimlich ad usum venereum hält. Ich bin daher überzeugt, daß es hier eine euphemistische Bezeichnung sey, und dafür läßt sich noch folgendes anführen. Im Arab. leidet سِرّ auch eine Uebertragung für Nachkommenschaft, worüber Schultens zur Hamas. S. 468. sagt: hoc ab umbilico translatum esse suspicor. سِرّ hat aber auch die Bedeutung von نِكَاح concubitus und von ذَكَر membrum virile Gol. 1161. Vorzüglich muß aber der Zusatz, dem es nicht an Würzwein mangelt, dazu bestimmen; denn die Vergleichung von Prov. V, 16. 17. und Hoh. IV, 12., wo viele Metaphern dieser Art angegeben sind, zeigen deutlich, daß das Trinken aus einem Brunnen auf die geheimen Sitten des ehelichen Lebens übertragen wurde. Dadurch erhält der Zusatz, dem es nicht an Würzwein mangelt, eine bestimmte Bedeutung, als die unversiegliche Quelle der Freude. Und die Vergleichung mit dem Buckel einer Trinkschaale rührt nur von der euphemistischen Bezeichnung durch Nabel her. Solche Euphemismen sind aber in allen Sprachen häufig *), und über die Anstößig-

*) Man vergleiche nur קבל im Chald., und قُبُل im Arab. pars anterior für pudenda Gol. 1848., נכח das Vordere, im Arab. نِكَاح der Beischlaf. Vgl. Lud. de Dieu crit. sacr. ad Gen 2, 18. Schultens Animadvv. zu Gen. 2, 18. Mich. Suppl. p. 1591. So ܟܘܢܝܐ ܥܘܠܐ für Nabel.

keit solcher Bilder etwas zu sagen, finde ich hier nicht mehr nöthig, obgleich ich bekennen muß, daß der ganze Vers immer schwülstig bleibt.

עֲרֵמָה, Arab. عُرْمَة ein Getreidehaufen. Lxx. θημωνία σίτου. Auch dieser Vergleich ist dunkel. Es ist möglich, daß die sanfte Wölbung des Leibes mit einem aufgeschütteten Weizenhaufen verglichen wird; und vielleicht war es Sitte, einen solchen Weizenhaufen auf der Tenne, wo man das Getreide im freien Felde gleich nach der Erndte ausdrosch, mit Blumen zu umstecken. Wenn man nun auch für eine solche Sitte nichts anführen kann, so ist der Vergleich so aufgefaßt nicht ungewöhnlich bei dem Orientalen, der bei dem Frauenzimmer besonders das Wohlbeleibte schätzt. So vergleicht Motenebbi (v. Hammer S. 74.) die Lenden eines Mädchens mit einem Sandhügel. Ich führe noch eine Stelle des Dichters Ommonoheif in der Hamas. Reiske ad Tharaph. p. 53. an, wo es heißt: Nates habet ut tumulus arenae rore compactae. Und Nuweirius Tom. II. p. 175. (Reiske ad Thar. p. 131.) Poëtae comparant amatae nates cum collibus arenaceis. Andere nehmen nach Ruth 3, 4. das Wort von einem Haufen von Garben, aber dann paßt das ganze Bild nicht. Herder versteht es von einem Hügel mit Weizen besäet, wo alsdann das Wallen des Kleides bei der Bewegung im Tanz mit dem Wallen der Aehren beim Wehen des Windes verglichen seyn könnte. Aber diese Bedeutung kann ערמה nicht haben.

V. 3. Die beiden Brüste verbergen sich so schüchtern unter dem Kleide, wie zwei Zwillingsgazellen still und schüchtern unter Lilien weiden, 4, 5.

V. 4. „Delegit autem in his encomiis ad comparationem quaecunque loca potuit terrae Israel insigne aliquid habentia, ut insigniores essent comparationes. Itaque durae videri non debent. Adde, quod affectus amantium huc adduxit, qui ingentia ad comparationem

deligunt, nunquam enim putant satis laudatam esse amantis formam.“ Mercerus. Der Hals so majestätisch und stolz sich tragend, wie ein elfenbeinerner Thurm, also glänzend, weiß und fest. Auch Ovid lobt die eburnea cervix. Die Augen klar und groß, wie die Teiche zu Hesbon. Hier leuchtet wieder, wie 5, 11. die Verwandtschaft von Auge und Quell hervor. Hesbon war die Hauptstadt der Amoriter an der Grenze der Stämme Gad und Ruben Jud. 21, 9. Die Ruinen derselben sind neuerlich von Seetzen und Burkhardt besucht, sie liegen am Nahr oder Vadi Husbon auf einer steilen Felshöhe. Der Vadi Husbon ergießt sich aber von Osten her in das todte Meer, an dessen Nordspitze, parallel mit dem Vadi Serka Maein und dem Arnon. Merkwürdig ist, daß unter den großen und mächtigen Trümmern gerade das, was hier hervorgehoben wird, auch die Reisenden noch jetzt in Staunen und Verwunderung setzte, nämlich die ungeheuren Cisternen, tief in die Felsen gehauen, die auf der wasserarmen Plateaufläche so nöthig sind. Sie mußten schon im grauen Alterthume berühmt seyn, wie aus dieser Stelle hervorgeht. Das Thor בַּת רַבִּים kann entweder Fürstentochter heißen, ein Thor, woraus Fürstentöchter wandeln, da Hesbon ein Königssitz war, oder wohl besser zur Bezeichnung einer volkreichen Stadt, filia multorum, weil das Thor im Morgenlande der Versammlungsplatz der Menge ist. — Die Nase (jetzt schämen wir uns sie zu nennen!) wie der Thurm des Libanon, der nach Damaskus sieht. צֹפֶה (אֶל־) פְּנֵי. Das Wort ist recht eigenthümlich zur Bezeichnung des Herabsehens von einem Wartthurm, daher צֹפֶה Thurmwächter. Diese Warte mußte auf der Höhe Amana liegen, und war gerade zur Zeit des Salomo nöthig, weil der König im damascenischen Syrien gerade seine Hauptfeinde hatte, 1 Kön. 11, 24. Auch ging hier die große Völkerstraße von Palmyra und Damaskus, an den Quellen des Jordan vorbei, über Kapernaum das Thal des Kischon herab nach der Meeresküste, welche

Jes. 9, 1. der Weg des Meeres genannt wird; daher war hier zur Sicherung gegen einen feindlichen Angriff eine Warte nöthig. Indeß ist es aber keineswegs nöthig, hier gerade an einen Lauerthurm zu denken, der dem Bilde etwas widriges giebt. Salomo bebaut ja das liebliche Waldgebirge des Libanon 1 Kön. 9, 19., und auf Amanas Höhe bot sich eine der schönsten Aussichten auf das Thal des Chrysorroas dar; man könnte demnach auch an ein Lustschloß denken, und das צפה פני wie das lat. spectare aliquo fassen.

V. 5. Dein Haupt ist auf dir wie der Carmel, 5, 15. Du trägst dein Haupt so erhaben, wie der Carmel über die andern Berge hervorragt; so wie dieser mit Bäumen aller Art besetzt ist, so üppig ist dein Haarwuchs. Der Carmel ist bekanntlich ein hohes Vorgebirge, was sich an der Bay von Acre steil ins Meer stürzt, am südlichen Ufer des Kischon. Es ist gleichsam der Leuchtthurm für die Schiffer an der phönizischen Küste, weswegen hier auch besonders die Meeresgottheiten verehrt wurden. 1 Kön. 18, 19 ff. Daher hat er noch bis ins 13te Jahrh. den Namen ܛܘܪ ܥܓ̈ܠܐ Kälberberg behalten. Barh. Chron. Syr. p. 413. lin. 17. — Ohne Grund erklären Bochart und Kimchi es für כַּרְמִיל, welcher Auslegung auch Hartmann in seiner Hebräerinn Th. 3. S. 137. beitritt, weil im zweiten Gliede ארגמן folgt; allein dagegen ist, daß die Karmosinfarbe nie כַּרְמֵל heißt, auch kein Codex diese Variante hat, und daß nach dem vorhergehenden Verse der Ausdruck sehr passend ist. דַּלָּה Vulg. coma capitis, Lxx. πλόκιον κεφαλῆς. Syr. ܦܬܘܠܐ geflochtenes Hoh. 1, 10. 11. von דָּלַל verwandt mit دلى Conj. X. herabhängen. Jes. 38, 12. steht es von den Fäden eines Gewebes, hier liegt diese Idee noch dunkel in אַרְגָּמָן. Schon die Vulg. verläßt die masorethische Interpunktion und faßt אַרְגָּמַן im stat. constr. auf: comae capitis tui sicut purpura regis vincta canalibus. Ebenso ein griechischer Uebersetzer πόρφυρα βασιλέως

περιδεδεμένη εἰλήμασι. Aber dies ist offenbar gegen das Ebenmaaß der Glieder, und die Lxx. hat schon richtig, wie die Masorethen abgetheilt: βασιλεὺς δεδεμένος ἐν παραδρομαῖς. Die רְהָטִים, vgl. 1, 17. könnte man entweder, wie die Lxx. für ambulacra in domibus nehmen. Der König ist gebunden an die Umgänge deines Hauses, du ziehst ihn so mächtig an, daß er stets in deiner Nähe ist. Allein hier soll die Schönheit der Haare beschrieben werden, und daher muß man annehmen, daß רְהָטִים hier in der Bedeutung canales, Wasserrinnen auf das vom Haupt herabwallende Haar übertragen sey. Der König ist gebunden an deine Haarlocken. Eine orientalische Schmeichelei, die Augen und Locken sind die lieblichen Fesseln, womit sie das Herz des Königs umstrickt. Prov. 6, 25. Hoh. 6, 4. 5. Sir. 9, 3. 4. und Abulola in Fabricii spec. arab. p. 127. Ibn Faredh in de Sacy chrest. arab. I. p. 371. (Ewald). Motenebbi S. 129: Sie ziehen in ihre Netze und besiegen mit Arm- und Knöchelband. Hafez Select odes etc. p. 57. Koh. 7, 27. Tholucks Blüthensammlung ꝛc. S. 217. 292. 300. — So wie einige רְהָטִים für die Windungen des Turbans nehmen nach der Vulg., so verstehen andere אַרְגָּמָן von der Purpurschnecke, die Haarflechten verglichen mit den Windungen des Schneckenhauses. Indeß kommt אַרְגָּמָן nie so vor, und das Bild wäre auch zu winzig gegen den Carmel. Das Repert. 11, 147. Deine Locken am Haupte gereiht wie Purpurschnecken in den Canälen des Königs!!! Es fällt hier jedoch auf, daß die Haare purpurn genannt werden, da das Haar der Orientalen gewöhnlich schwarz ist, 5, 11. 4, 1. Die Ausflucht, daß man gewöhnlich Corallen, kostbare Steine und Metallplättchen in die Haare flocht, ist nichtssagend, denn darum nennt keiner das Haar purpurn. Es kommt hier auf die Farbe des Purpurs an. Nun gab es im Alterthume vorzüglich zwei Arten von Purpur, eine rothe und eine violette, die aber oft sehr dunkel war. Auch im Hebräischen finden wir diese beiden Arten, die

oft zusammen vorkommen. אַרְגָּמָן und תְּכֵלֶת, Syr. ܐܪܓܘܢܐ und ܬܟܠܬܐ, wovon das letztere die Lxx. und Vulg. stets durch hyacynthus, also violett, das erste aber durch purpura übersetzen. Die Alten legen das Purpurne zu vielen Gegenständen bei. So nennen sie das Haar (Virg. Georg. I, 405.), die Schaamröthe, die Wangen, den Regenbogen, das Blut, das Veilchen, die Rosen, das Sonnenlicht, das Meer und sogar den Kohl purpurn. Vorzüglich rechnen sie viele dunkle Farben dahin. Wenn nun nach der unten angeführten Untersuchung von Hartmann ארגמן den hochrothen dem Carmosin ähnlichen Purpur bezeichnet, so frägt sich immer noch, wie das Haar hier ein solches Epitheton erhalten könne, da doch selbst nach unserm Liede die schwarze Farbe die schönste bei den Orientalen ist. Bei den Classikern ist die Bezeichnung nicht ungewöhnlich; so nennt Dionysius descript. orb. p. 1112. die schwarzen Haare *εἰδομένας δ' ὑακίνθῳ*, und Anacreon 28. gebraucht *κόμας μελαίνας* mit *πορφύραισι χαίταις* gleichbedeutend. Dahin gehören auch die Bezeichnungen *ἰοπλόκαμοι, ἰοβόστρυχοι* Pind. Olymp. 6, 30., so wie Suidas *κυανοχαίτης* durch *μελανόθριξ, πορφυρόθριξ* erklärt. Aber hier ist immer der violette, ins Schwarze spielende glänzende Purpur verstanden, womit die mit schön duftendem Balsam eingeriebenen schwarzen Haare sehr gut verglichen werden können, s. Stretzens dissert. de colore et tinctura Comarum p. 68. 85. Wir müssen demnach nothwendig annehmen, entweder daß hier an die Unterscheidung der beiden Arten von Purpur nicht zu denken sey, und ארגמן die allgemeine Bezeichnung von Purpur gewesen sey, also auch den dunkeln in sich begreifen konnte, oder daß blondes oder mit dem glänzenden Roth der Alhenna gefärbtes Haar zu verstehen sey. Das letztere ist sehr unwahrscheinlich, da sich der orientalische Geschmack nur am schwarzen Haar ergötzt und das Rothfärben der Haare nach Niebuhr Arab. 68. 69. Reisebesch. I. 303. nur

geschieht, um graue Haare zu verdecken. Vgl. Hartmanns Hebräerinn II. S. 367 ff. Die Etymologie ist schwierig. Die Ableitung, welche Bochart giebt im Hieroz. II. p. 740. von der aramäischen Form, die er mit Recht für die älteste hält, von אֶרֶם und ܓܘܢܐ die Farbe, weil der Purpur auf der syrischen Küste gefunden werde, ist wohl schwerlich zu billigen. Nimmt man die aram. Form אַרְגְּוָן, Syr. ܐܪܓܘܢܐ, Arab. أُرْجُوَان und bedenkt, daß es eigentlich nicht Purpurfarbe, sondern purpurnes Gewebe ist Jes. 3, 22., so bietet sich die natürlichste Ableitung von אָרַג Gewebe, dar. Im Syr. hat ܐܪܓ nicht mehr die Bedeutung weben, verräth sie aber noch in einigen Compositis. Die Endung ָן — וֹן ist in den semitischen Dialekten bei Denominativis häufig genug. Lehrg. 513. Vom Weben geht aber der Begriff der bunten Farbenmischung aus, daher ܐܘܪܓܐ versicolores Zach. 6, 6. für das Hebr. בְּרֻד, ferner ܐܘܪܓܐ ein Edelstein, dem die syrischen Lexikographen eine Farbenmischung von schwarz, roth und weiß beilegen. Das wäre eine Art violetter Farbe, nur etwas schmutzig, weil statt der blauen Farbe die schwarze genannt ist. Was nun die hebräische Bezeichnung אַרְגָּמָן betrifft, so scheint sie aus der aram. Form mit Verwechselung des ו und מ entstanden zu seyn, obgleich sich hiervon kein ähnliches Beispiel nachweisen läßt. Jedoch ist diese Verwechselung eben so leicht, als die so häufige von ב und מ, wie im זְמַן und זְבַן (Zeit). Allein ich sehe, daß diese Ableitung doch nicht die richtige seyn kann; denn es kommt im Syr. eine ähnliche Composition vor, nämlich ܣܣܓܘܢܐ von ܣܣ tinea, blatta und ܓܘܢܐ color. Demnach wäre auch unser Wort aus ܐܘܪ und ܓܘܢܐ zusammengesetzt und könnte füglich die Bedeutung Licht-Feuerfarbe haben, wie in allen semitischen Dialekten אור Licht, Feuer

bedeutet. Bemerkenswerth ist noch, daß Plin. XXV, 9. XXI, 23. eine Pflanze mit purpurner Blume Argemon nennt. Was die Unterscheidung der beiden Purpurarten anbetrifft, so ist die gelehrte Abhandlung in Hartmanns Hebräerinn Th. I. 367—387. III. 127—132. zu vergleichen.

V. 6. „Wie der Tanz einladet zu Lust und Liebe, so schmiegt sich auch jetzt der Gesang dahin. Er erblickt seine Geliebte unter dem beliebten Bilde eines Palmbaums, umfäht sie ganz und wird so innig, daß die Braut ihm die Lippe versiegelt.“ Herder. Wie schön, wie lieblich bist du Liebeslust תַּעֲנוּג von غنج schön, kokett seyn, verliebte Gebährden machend. Sonst hat das Wort immer nur die Bedeutung des verzärtelten Wohllebens, hier und Koh. 2, 8. von der Liebeslust, vgl. Schultens zu Prov. 19, 10. opusc. min. 247. Lxx. ἐν τρυφαῖς σου. Aquil. liest בַּת עֲנֻגִים, θυγάτηρ τρυφῶν wie der Syr. Man könnte auch אֲהָבָה concret nehmen für אֲהָבָה wie 2, 7. 3, 5. Wie schön, wie lieblich bist du, Geliebte, in der Liebeslust, im Liebesreiz. Und dies möchte darum vorzuziehen seyn, weil er gleich wieder zur Ausmahlung der Reize übergeht.

V. 7. Die Palme hat einen großen und schlanken Wuchs, daher die schlanke Gestalt der Geliebten damit verglichen, wie oben 5, 15. der Jüngling mit einer Ceder. Vgl. Odyss. Hom. ζ, 160. Reiske ad Tharaph. p. 116. Amrlk. Moall. V. 35. Viele andere Beispiele sind von Celsius Hierob. II. p. 547—562. gesammelt. אֶשְׁכֹּל. Man hat hier die Trauben der Dattelpalme verstanden, die gegen hundert Beeren in der Größe einer Zwetsche enthalten, und von weißer Farbe sind; aber der Zusatz הַגֶּפֶן im folgenden V. zeigt, daß hier die Weintraube gemeint sey. Man könnte hier das im Alterthum bekannte vites maritare cupressis zu Hülfe nehmen, welches auch in Syrien unter einem eigenen Ausdruck ܓܦܬܐ ܡܬܟܬܒܬܐ bekannt war. So Aben Esra: הגפן שעלתה עם אילן תמר.

V. 8. אָמַרְתִּי sc. בְּלִבִּי — סַנְסִנִּים, Lxx. κρατήσω τῶν ὑψέων αὐτοῦ. Vulg. fructus ejus, Syr. ܣܘܟܘ̈ܗܝ Zweige, Sym. τῶν βαίων, Aquil. τῶν ἐλάτων, Chald. בלולבא. Es ist also wohl die Laubkrone des Dattelbaums, welche bekanntlich, da der Stamm schier bleibt, oben an der Spitze wächst, und unter derselben die Trauben. Diese Laubkrone wird von den Griechen κάλλυντρον der Besen genannt, wie die Lxx. Lev. 23, 40. 42. כפת תמרים übersetzt. Auch wurden aus den dünnen Palmreisern Besen verfertigt. Hor. Sat. II. 4. 83. Martial. epig. XIV. 62. Talm. tract. Oketzin I. §. 3. Daher ist auch die wahrscheinlichste Ableitung des Wortes von סנך fegen, reinigen, im Chald. der, welcher die schlanke Palme mühsam erklettert, greift nach der Laubkrone, unter der die Trauben hängen. Nicht so passend nehmen es andere wie Velthusen und Kleuker für die Aeste der abgehauenen Palmblätter, die an dem Stamm gleichsam eine Leiter bilden. Uebrigens ist das Bild klar, und es darf nur noch hinzugefügt werden, daß derjenige, welcher den Palmbaum erklettert, sich durch eine Schlinge an den Baum kettet und sie beim Höhersteigen über die am Stamm hervorragenden Aeste der abgehauenen Blätter hinaufschiebt, worüber Celsius Hierob. II. 565—570. zu vergleichen ist. Hiedurch wird nun die innige Umarmung der Geliebten deutlich genug bezeichnet. Die Sache ist zart genug von unserm Dichter behandelt, und es verdient darüber Herder S. 79. nachgelesen zu werden; die beste Sammlung des zur Erklärung dienlichen findet sich bei dem schon angeführten Celsius Hierob. II. p. 547—573.

V. 9. Ueber die Construction יֵין הַטּוֹב, s. Lehrg. 680. Ein Bild verdrängt hier das andere; die Weintrauben führen auf den Wein, dem die Lieblichkeit der Rede oder des Kusses gleicht, vgl. 5, 16. 4, 11. Nun aber unterbricht ihn das Mädchen: Du träumst, mein Geliebter, die Glut deiner Liebe läßt dich ausplaudern, was ein Heiligthum der Liebe ist.

הוֹלֵךְ לְדוֹדִי לְמֵישָׁרִים. Prov. 23, 3. kommt dieselbe Redensart vor. הָלַךְ wird auch vom Fließen des Wassers gebraucht. Der Wein, der gerade zu meinem Geliebten strömt und schleicht über die Lippen der Schlafenden. Soll das Bild eine Anwendung leiden, so kann es nicht wohl von der Rede verstanden werden, denn wer hat je die einschläfernde Kraft der Rede besungen? Sondern, so wie der Wein anfeuert und berauscht, so soll hierdurch die beseligende und mit Uebermaaß von Wonne sättigende Macht des Kusses bezeichnet werden. Sie versiegelt seinen Mund, der von überschwenglicher Liebesglut übersprudelt, mit einem Kuß. Etwas verschieden, doch nicht so passend, faßt Mercier דובב für loqui faciens, vgl. Hor. ep. I, 5, 19. Das Wort דבב kommt zwar sonst nicht vor, aber im Arab. ist دبّ reptare, sich heimlich einschleichen, davon דִּבָּה die Verläumdung. Darnach könnte jedoch דבב in Kal. nicht die Bedeutung loqui facere haben. Lud. de Dieu, Coccejus und Döderlein nehmen bei מֵישָׁרִים als Stamm das Arab. يسر facilis, lenis fuit, der leicht zu meinem Geliebten strömt, vgl. Schultens zu Prov. 23, 3. Aehnlich Jes. 8, 6. מֵי הַשִּׁלֹחַ הַהֹלְכִים לְאַט. Dies paßt vortrefflich zu דובב, ist aber gegen den bestimmten hebräischen Sprachgebrauch. Die Lxx. und Vulg. haben wahrscheinlich anders gelesen: Guttur tuum sicut vinum optimum, dignum dilecto meo potandum — labiisque et dentibus illius ad ruminandum — שְׂפָתַיִם וְשִׁנַּיִם. Endlich ist noch zu bemerken, daß man gern לְדוֹדִי weg zubringen gesucht hat, um den Wechsel der Personen zu vermeiden; Velthusen durch לְדוֹדַי, Ewald, indem er es für unächt erklärt. Allein der schnelle Wechsel der Personen kann gar nicht auffallen, da sich mehrere ähnliche Beispiele finden 4, 6. 16., besonders bei Dichtern und Propheten, die ohne Andeutung Gott redend einführen, z. B. Ps. 91, 9., und die alten Verss. zeigen, daß die Lesart richtig ist, so wie nur ein einziger Cod. es ausläßt, 175 bei Kennic.

V. 10. וְעָלַי תְּשׁוּקָתוֹ von שׁוּק gleich שָׁקַק, Arab. شاق einer Sache begierig nachlaufen, lüstern wornach seyn. Ad me desiderium ejus, ich bin der Gegenstand seiner Wünsche. Schultens op. min. p. 248. Bochart Hieroz. I, 815.

V. 11. לִין, s. 1, 13. כְּפָרִים kann man auf כָּפָר Dorf, vom Arab. كفر IV. Gezelte aufrichten, zurückführen, so daß die Jungfrau ihren Wunsch nach dem ländlichen Leben ausspräche. Döderlein und Ewald leiten es von כֹּפֶר ab (1, 14. 4, 13.), aber dies heißt ja Alhenna, nicht duftende Gärten; auch zeigt das parallele שָׂדֶה, daß das erstere richtig ist.

V. 12. נַשְׁכִּימָה לַכְּרָמִים prägnante Constr., wobei man leicht וְנֵלְכָה ergänzen kann. — Vgl. 6, 11. 2, 13. Da will ich dir alle meine Liebe geben, da wollen wir uns unserer Liebe in ländlicher Einfalt freun. Die Verss. lesen wieder דַּדַּי, wie man wohl zu einem Kinde sagen könnte.

V. 13. Die Jungfrau versetzt sich mit den Flügeln der Phantasie in die Lieblichkeit des Landlebens, wo sie entfernt vom Zwang der städtischen Ziererei ihre Liebe genießen könne. Die folgende Schilderung ist äußerst lieblich und zart.

דּוּדָאִים Gen. 30, 14. 18, 16. Lxx. *μανδραγόραι*, an jener Stelle *μῆλα μανδραγορῶν*. Vulg. mandragora, Syr. ܝܒܪܘܚܐ der Alraun, Atropa Mandagora L., ein Kraut aus dem Geschlecht der Belladonna, mit einer rübenförmigen Wurzel, weißlichen und röthlichen Blüthen und gelben Aepfelchen, die vom Mai bis gegen den Julius reifen. Es wird hier den Aepfeln ein angenehmer Geruch beigeschrieben, dies bestätigt Diosc. IV, 76: *τὰ μῆλα ὀσφραινόμενα, καρωτικά — εὐώδη μετὰ βάρους τινός — κροκκίζοντα τῷ χροιᾷ*. Schulz Leitungen des Höchsten 5. S. 197. „Sie wachsen an der Wurzel, sind fast kugelrund, gelb wie Pommeranzen, und 2¼ Zoll im Durchschnitt.“

Es gab zwei Arten nach den Alten, wovon man die eine als das Weibchen, die andere als das Männchen ansah, weil man Aehnlichkeit beider Geschlechtstheile bei ihnen zu finden glaubte. Plin. XXV, 13. Diosc. l. c. Mich. Lex. Syr. p. 366. Suppl. 410. Man nannte die Pflanze daher auch ἀνθρωπόμορφον. Aus der Stelle in der Gen. geht hervor, daß man ihr die Kraft zuschrieb, unfruchtbare Weiber fruchtbar zu machen. Diosc. δοκεῖ ἡ ῥίζα εἶναι φίλτρον, ποιητική. So hatte man auch eine Venus Mandragoritis. Auch Schulz bestätigt es als allgemeine Meinung des Orients, daß sie zur Wollust reizen soll, weshalb sie nach Hasselquist S. 183. von den Arabern Teufelsessen genannt werden. تفاح الشيطان Michaelis or. bibl. 10, 74. Darauf deutet auch schon der Namen von דוד, דּוּדָא Liebesäpfel. Indeß sucht man dies dadurch zu widerlegen, daß der Mandragora häufig eine einschläfernde Kraft zugeschrieben wird. Plat. Symp 3. p. 652. Celsius Hierob. I. p. 7. Vgl. Velthusen zu diesem St. Celsii Hierob. I. p. 1—21. Simonis exerc. de tribus voc. vexatissimis. Arcan. form. Tom. II. Steger in Rosenmüllers Repertorium II. p. 45. Herbel. bibl. or. 17.

פְּתָחֵינוּ. Der Plur. poetisch. Ueber unserer Thür, nicht an unserer Thür, d. i. im Garten, denn da konnte sie keine alte und frische Früchte zugleich haben.

K. 8. V. 1. אֶשָּׁקְךָ und אֶשְׁקְךָ Paranomasie. Ewald S. 139. führt יְבֹזוּ לִי als eine Aenderung von Herder und Umbreit für לָךְ an; dies ist mir aber unbegreiflich, denn alle Verss. und viele Ausgaben lesen לִי. Dazu haben nur 2 Editionen und 2 Codd. bei Kenn. לָךְ. Der Syrer hat ܐܪܒܥܘ ܬܕܝ ܐܡܪܝ, was Gabriel Sionita auch treulich durch sein: lactarunt ubera mea agnos meos wieder giebt. Offenbar hat sich hier ein Fehler eingeschlichen und es muß ܐܪܒܥܘܗܝ ܬܕܝ ܐܡܪܐ oder ܝܢܩܘ gelesen werden.

V. 2. Die Lxx. und der Syr. haben hinter אֲמִי noch

den Zusatz aus 3, 4. *καὶ εἰς ταμεῖον συλλαβούσης μου.* תְּלַמְּדֵנִי — Aus deinem eignen Munde will ich erfahren, was dir lieb und angenehm ist. Aben Esra. Falsch bezieht es Döderlein auf die Mutter. מִיַּיִן הָרֶקַח ist nicht etwa eine Enallage des stat. abs. pro constr. oder gar ein Adj., wie Kimchi meint, sondern רקח ist als Appos. im acc. aufzufassen, wie häufig bei Nom. der Zahl, des Maaßes, oder auch nur der Materie. Lehrg. 667. עָסִיס von עסס, Chald. עֲסַי zertreten, eigentlich jeder ausgepreßter Saft. Vulg. mustum. Es könnte auch seyn, daß es nur Wein mit Granatensaft vermischt wäre. Es war im Alterthum gewöhnlich, den Wein mit wohlriechenden oder scharfen Essenzen zu vermischen. Plin. Hist. N. 14, 13. 15. So hatte man gepfefferten Wein, Amrlk. Moall. V. 78; mit Rosenöhl gemischten, Hafez Jon. poës. Asiat. p. 88; mit Moschus, Motenebbi Jos. v. Hammer p. 24; mit Honig, Datteln, Aben Esra ad Deut. 14; mit Gummi ܢܛܦܐ ܕܡܫܚܬܐ, Michael. Syr. Lex. p. 305; mit abgekühltem Wasser, Willmet ad Antar. p. 186. רִמֹּנִי haben einige für den Plur. gehalten, wie auch einige Codd. רִמֹּנִים lesen, oder für ein Adj. Schultens op. min. p. 29. Aber es ist gar nicht nöthig, einen Plur. hier anzunehmen; man kann es entweder für ein Collect. nehmen, oder für Granatbaum, wie Joel 1, 12. und das Arab. رُمَّان.

Das Schlummerlied (2, 7.) steht hier vortrefflich, eine süße Belohnung ihrer so eben ausgesprochenen zärtlichen Liebe. Es ist etwas abgekürzt, als wenn der gesteigerte Affect schnell einen Ruhepunkt bedürfte. Die Lxx. hat den Schwur vollständig wie sonst. Das מה als tadelnde Frage wird öfter Negation Hiob 16, 6. Hoh. 2, 7. wie im Arabischen, z. B. Cor. Sur. 5, 6. وَمَا عَلَّمْتُمْ; 2, 7. وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ. Chrest. Michael. 14, 4. 6. 12. 16. 19. Der Arab. zu 5, 6. وما وجدته und ich fand ihn nicht. Gesen. zu Jes. 3, 1.

K. 8. V. 5—7. Das sich treu liebende Ehepaar.

V. 5. Wer ist, die dort heraufkommt von der Trift,
Gelehnt auf ihren Geliebten? —
„Unter diesem Apfelbaum gewann ich dein Herz,
„Dort gebar dich deine Mutter,
„Dort gebar dich deine Gebährerin.

6. „Drücke mich, wie ein Siegel auf dein Herz,
„Wie ein Siegel auf deinen Arm;
„Denn stark wie der Tod ist die Liebe,
„Fest wie das Todtenreich die Liebesglut.
„Ihre Glut ist wie des Feuers Glut, eine Flamme Gottes.

7. „Mächtige Wasserfluthen vermögen die Liebe nicht auszulöschen,
„Und Ströme sie nicht zu vertilgen.
„Wenn ein Mann auch all' seine Habe für Liebe hingäbe,
„Verächtlich würde er zurückgewiesen."

Hier hat der Dichter auch eine Probe von den Wolken gegeben, die den Himmel der Liebenden zuweilen trüben. Wahrscheinlich war etwas vorgefallen, welches der Braut die Besorgniß einflößte, daß die Liebe des Königs nicht fest und unerschütterlich sey. Sie wandeln neben einander und kommen an einen Ort, der ihnen doppelt heilig ist, wo der Geliebte sein Daseyn erhielt, wo ihre Liebe zuerst sich zeigte. Dort wird der Bund wieder feierlich geschlossen. Viele Ausleger haben bekannt, daß sie wünschten, das Buch möchte mit diesem göttlichen Siegel beschlossen seyn, denn hier tritt der erhabene schuldlose Charakter der Braut am stärksten hervor. Zugleich können

diese wenigen Züge als Apologie des Dichters dienen, dessen Charakter so oft in Anspruch genommen worden ist.

Den Auslegern, welche die gegen alle List des Königs bewahrte Unschuld und die Treue der Jungfrau gegen ihren frühern Geliebten im Hohenliede geschildert finden, sind die drei letzten Lieder immer unübersteigliche Klippen geworden. Manche, wie Umbreit, erklären V. 8—14. für einen nicht hieher gehörigen Anhang, andere suchen die drei Lieder zu einer Handlung zu verknüpfen, wie Ewald. Die Ansicht der letzteren ist die, daß die Jungfrau aus dem Harem des Salomo entkommen, jetzt am Arm ihres Hirten zur Heimath zurückkehre. V. 5—7. begrüße sie ihre Heimath und spotte über die mißlungenen Versuche des Salomo. V. 8—9. erzähle sie ein früher gehörtes Urtheil über die Bewahrung der Unschuld eines Mädchens. V. 10. die Wahl desselben, womit es das bessere ergriffen habe. Dies wolle sie aber zugleich auf sich angewendet wissen. V. 11—12. Obgleich Salomo noch so viel Güter habe, so verachte sie sie dennoch. V. 13—14. Eine Aufforderung an die Braut, vor den nun wiedererlangten Freunden in der Heimath ihre Stimme ertönen zu lassen, worauf sie denn den Schluß des Liedes singe, was sie einst im Harem 2, 17. gesungen: Eile zu mir her ꝛc. Lauter Räthsel! Vom 4ten V. sondert sich das Stück augenscheinlich ab, eine neue Handlung beginnt, aber konnte der Dichter wohl auf diese Art das Mädchen reden lassen, das nach langer Trennung vom älterlichen Hause, nach so viel überstandenen Leiden in die Arme ihrer Familie zurückkehrt? Ferner muß das Unzusammenhängende jedem auffallen, zumal da der Grundsatz, daß die Jungfrau oft die Worte Fremder als ihre eigenen recitire, auch durch kein einziges Beispiel wahrscheinlich zu machen, vielmehr öfters als unhaltbar nachgewiesen worden ist. Es ist kein anderer Ausweg möglich, als V. 8—14. von dem Vorhergehenden zu trennen.

Kap. VIII, 5—7.

V. 5. Schon öfters bemerkten wir einen solchen Eingang 3, 6. 6, 9.; hier wird nun noch dazu auf den Inhalt des folgenden Liedes hingewiesen; daher ist wohl die Vermuthung nicht ungegründet, daß der Dichter durch einen solchen Eingang das Verständniß des Liedes erleichtern wollte und hier selbst redet. מִתְרַפֶּקֶת von رفق, VIII. sich mit dem Ellbogen stützen, ebenso im Aethiop. nach Ludolf. Talm. מַרְפֵּק Arm, Schulter, Schultens op. min. 249. Der Syr. ܡܣܬܡܟܐ. Die Lxx. hat hier eine Glosse λελευκανθισμένη, welches die Vulg. deliciis affluens übersetzt. Nun folgen bis zum 7. V. Worte der Braut. — Unter diesem Apfelbaum weckte ich dich. עוֹרַרְתִּיךָ. Es ist zweifelhaft, ob עוֹרֵר hier die Bedeutung aus dem Schlaf aufwecken hat, denn es heißt im Piel gewöhnlich eine Leidenschaft aufregen, besonders Zank, Streit erregen. Man könnte es daher so fassen: hier unter diesem Apfelbaum regte ich dein Herz, hier gewann ich deine Liebe. שָׁמָּה wie Jes. 34, 15. für שָׁם natürlich תַּחַת תַּפּוּחַ.

חבל Schmerz, Qual empfinden, in Piel mit Schmerzen gebären. Eine Geburt im Freien kann hier nicht auffallen, sie ist im Orient nicht selten, Gen. 35, 16. und selbst Virgil ward geboren cum mater Maja rus ivisset. Donat vit. Virg. 1. Mehreres von der Latona bei Cels. Hierob. II, 453—457., die den Apollo unter einem Palmbaum gebar. Pind. Olymp. 6, 30 seq. Michaelis ad Lowths p. H. p. 605. erklärt aber diese Auslegung für subturpiusculum, indecorum, plebejum, nil ad rem amatoriam faciens. Aber die Einwendung ist keineswegs triftig, denn offenbar liegt in diesen Worten des Mädchens die Tendenz, die gegenseitige Liebe fester zu verknüpfen und dem Jüngling unverbrüchliche Treue zuzusichern. Setzt man nun etwanige Zweifel an der beständigen Treue des Geliebten voraus, so gestaltet sich der Sinn so: das liebende

Paar wird dargestellt als an den ersten Ort ihrer Liebe kommend. „Hier begann unsere Liebe, hier auch dein Daseyn." Der geheiligte Name der Mutter, die ihn hier mit Schmerzen gebar, soll nur den Ort ihrer ersten Liebe und ihre Liebe selbst dem Geliebten heilig machen. Also ist gar nichts Anstößiges darin. Vgl. Ebn. Faredh bei Jones poës. Asiat. 81. Wird Solima den Stein begrüßen, bei dem unser Bund geschlossen wurde und ihn mit ihren Händen drücken? Auch ist die Erklärung, welche Michaelis giebt, nach حبل foedus inivit, Pi. foedere te junxit mihi, so wenig wie Kleukers „dort hat dich deine Mutter mir verpfändet" passend. Es frägt sich jedoch, ob die Bedeutung von חבל mit Schmerzen gebären begründet ist. حَبَلَ heißt im Arab. einen Strick drehen, Netze ausbreiten, mit dem Netz fangen. Vgl. Hamas. p. 505. حَبْلٌ Strick, met. Bande der Freundschaft und Verwandtschaft. حَبِلَ med. Kesr. aber schwanger seyn, empfangen., Luc. 1, 31. pass. empfangen werden Luc. 11, 22. Conj. IV. impraegnavit. So مُحْبَلٌ tempus, quo quis concipitur utero, حبل الحبلة foetus, embryo, so حُبْلَى praegnans foemina. Amrlk. Moall. V. 14. Was nun den hebräischen Sprachgebrauch betrifft, so spricht dieser keineswegs für gebären. Die Stelle Zach. 11, 7. 14. bezeichnet bloß einen Gegensatz von נֹעַם Güte, Wohlwollen, und kann auf حَبَلَ zurückgeführt werden, verderben, verletzen, auch verpfänden. Ps. 7, 15. stehn חָבַל, הָרָה, יָלַד, und hier bildet sich offenbar die Stufenfolge: er empfing Bosheit, ging schwanger mit Unheil, gebar Trug. Schultens hat daher auch hier die Bedeutung empfangen angenommen, so wie auch die Vulg. ibi corrupta est mater tua übersetzt. Dafür spricht auch der syrische Sprachgebrauch, denn bei Barhebr. Chron. p. 560. lin. 6. 136.

lin. 5. p. 241. lin. 14. p. 519. lin. 4. ist ܚܰܒܶܠ corrumpere virginem, stuprare, ܚܽܘܒܳܠܳܐ stuprum, Barhebr. p. 55. So viel ist nun wohl gewiß, daß sich gegen die Bedeutung empfangen nichts mit Grund einwenden läßt; allein die Ordnung der Begriffe, welche das Stammwort חבל umfaßt, möchte nicht so leicht seyn. Vielleicht ließe sie sich so aufstellen. I) حَبَلَ einen Strick drehen, حَبْلٌ Strick, hebr. חֶבֶל, syr. ܚܰܒܠܳܐ. Davon abgeleitet das syr. ܚܰܒܶܠ Mich. 3, 10. ܚܶܒܠܳܐ Mich. 4, 9. hebr. חִבֵּל Geburtsschmerzen empfinden und Geburtsschmerz. II) حَبِلَ empfangen, ܚܰܒܶܠ empfangen machen, schwängern, s. oben die Stellen aus dem Barhebr., hebr. חִבֵּל empfangen Ps. 7, 15. חִבֵּל id. q. الحبلة حبل foetus, embryo Hiob 39, 3. III) خَبَلَ corrupit, dass. im Syr. Chald. und Hebr. 2) wuchern, verpfänden. Auch wenn man die Bedeutung empfangen annimmt, gestaltet sich der Sinn auf dieselbe Weise, wie oben angegeben ist. Mercier bezieht das Gebären der Mutter bildlich auf das Mädchen selbst: da ward ich dir gleichsam zur Mutter, seit dem Beginnen unserer Liebe lebst du erst wahrhaft. Allein das ist gezwungen, so wie Grotius falsch übersetzt: sub arbore mali nudavi te (עֹרַר) ibi concepit te mater, denn es redet hier ja das Mädchen. In eben den Irrthum ist Herder gefallen. Die Lxx., der Syr., Arab. lesen fälschlich auch das zweite Mal חִבְּלַתְךָ.

V. 6. Das Bild ist daraus zu erläutern, daß die Orientalen den Siegelring entweder an einer Schnur um den Hals tragen, so daß er vorn auf der Brust hängt; Rosenmüller altes und neues Morgenl. 1. S. 183. 4. 190., oder am rechten Arm Jer. 22, 24. Niebuhr Arab. S. 142. Man trägt ihn stets bei sich, er ist das sicherste Pfand Gen. 38, 18., daher Grotius: ita tibi adhaeream ut annulus manui. Wie einen Siegelring halten ist dann über-

haupt auch werthschätzen Hag. 2, 24. Man könnte das Bild auch tiefer auffassen, wie das γράφειν ἐν τῇ καρδίᾳ Röm. 2, 15. Prov. 3, 3. Jer. 31, 33. Asseman. bibl. or. III, 1. 54. Vgl. Prov. 6, 21. Deut. 6, 8. Drücke mich wie ein Siegel auf dein Herz, nie schwinde die Liebe zu mir aus deinem Herzen, fest sey sie darin besiegelt (vgl. Golium unter طبع); denn die Liebe ist so stark und unwiderstehlich, wie der Tod, sie ist fest wie der Scheol, sie erlöscht nicht, wie der Scheol keinen, den er einmal verschlungen hat, wieder freigiebt.

רֶשֶׁף Glut, vgl. Schultens zu Hiob 5, 7. Gesen. größ. Lex. Da man es auch von Raubvögeln erklärt, so hat die Lxx. hier περίπτερα αὐτῆς.

שַׁלְהֶבֶת יָהּ. Die Recension des Ben Naphtali trennt beide Worte, die des Ben Ascher aber und viele Codd. verbinden sie. Hier zeigt sich die Spur einer verschiedenen Lesart, auch die Uebersetzungen führen darauf. Einige lesen שַׁלְהֲבֹתֶיהָ wie die Lxx. φλόγες αὐτῆς, andere wie die Vulg. und der Syr. bloß שַׁלְהֲבוֹת lampades ejus sunt lampades ignis atque flammarum. Allein so entsteht matte Tautologie und die Verschiedenheit rührt wahrscheinlich nur aus falscher Punktation her. Man kann das Wort entweder als Compositum betrachten, eine Gottesflamme, wie so viele Namen mit dem abgekürzten Namen Johovah's zusammengesetzt sind; das Mappik fehlt zwar in mehreren Handschriften, aber dafür finden sich auch andere Beispiele wie אֱלֹיָּה. Oder man könnte dem Parallelismus angemessener שַׁלְהֲבֹתֶיהָ שַׁלְהֲבוֹת יָהּ lesen. Das Wort ist abzuleiten von להב brennen, wovon im Syr. und Chald. die Conj. Schaphel שַׁלְהֵב vorkommt. Man kann das Bild so auffassen, daß der Zusatz Flamme Gottes eine starke Flamme bezeichnet, wie sonst לִפְנֵי יְהוָֹה, oder da אֵשׁ אֱלֹהִים, רֶשֶׁף יְהוָֹה öfters vom Blitz vorkommt, die Liebe ist so unwiderstehlich wie der Blitz. Schultens zu Hiob 5, 7. Diese Flamme ist so gewaltig, daß kein Strom, keine Wasserfluth sie löschen kann.

Aehnlich Theocr. 2, 133:

— ἔρως δ' ἄρα καὶ Λιπαρίου
Πολλάκις Ἁφαίστοιο σέλας φλογερώτερον αἴθει.

Vgl. 23, 24—27. Anacreon: νικᾷ δὲ καὶ σιδηρὸν καὶ πῦρ.

Motenebbi S. 3:

In des Liebenden Herz flammt hoch die Gluth der Begierde.
Stärker als Höllengluth, welche dagegen nur Eis.

V. 7. Und diese Liebe sollte sich erkaufen lassen? Nein! Wollte auch ein Mann alle Habe geben, um solche Liebe zu untergraben, verächtlich würde er zurückgewiesen. יָבוּזוּ die 3. Plur. für das Pass. wie V. 1., übrigens steht בוז gewöhnlich mit dem Acc., selten mit ל. Fälschlich beziehen einige das לוֹ auf הוֹן statt auf אִישׁ.

Kap. VIII, 8 — 12.

V. 8. Unsere Schwester ist noch klein,
Noch mangelt ihr der Brüste Wuchs.
Was wollen wir mit unserer Schwester machen,
Wenn einst man um sie wirbt?

9. „Ist sie eine Mauer,
„So wollen wir silberne Zinnen auf ihr bauen;
„Ist sie eine Pforte,
„So wollen wir sie einschließen
„Mit einer Thür von Cedernholz."

10. „„Ja eine Mauer bin ich,
„„Und meine Brüste sind Thürme;
„„Da war ich in seinen Augen
„„Wie eine, die Frieden findet.

11. „„Einen Weinberg hatte Salomo zu Baalhamon,
„„Er that den Weinberg Hütern aus,
„„Ein jeder brachte tausend Seckel für seine
Frucht.

12. „„Mein Weinberg steht vor Augen mir.
„„Dir Salomo werden deine tausend,
„„Und zweihundert den Hütern zusammt der
Frucht.““

Der Sammler hat dieses Lied gewiß nicht ohne Grund angehängt, er wollte dadurch einen Wink zum Verständniß der übrigen Lieder geben. Auch verräth die ganze Farbe des Liedes, der immer wiederkehrende Weinberg, der Charakter der Jungfrau, der hier derselbe ist, wie wir ihn immer fanden, daß es von demselben Verfasser und in derselben Beziehung, wie die übrigen Lieder, verfaßt ist. Die Brüder, welche die Jungfrau 1, 6. als die hartherzigen zeichnet, die sie zur Hüterin des Weinbergs setzen, erscheinen hier als sich berathend, wie sie ihre Schwester, die noch kaum mannbar ist, am vortheilhaftesten nach Art des Morgenlandes verehligen sollen. V. 8—9. Die Jungfrau äußert sich verächtlich über dies Verfahren, ohne ihre Wachsamkeit werde sie schon selbst ihre Unschuld bewahren. Sie erzählt eine Parabel, um anschaulich zu machen, wie wenig überhaupt von Leuten zu erwarten sey, die ein fremdes Eigenthum bewachten. 10—12.

V. 8. Worte des einen Bruders. Da die Mädchen im Orient sehr früh verheirathet werden, so darf man aus dem אֵין שָׁדַיִם לָהּ nicht schließen, daß die Zeit der Verheirathung noch so fern gewesen sey; dadurch wäre auch die ganze Berathung der Brüder unnütz geworden, vgl. V. 10. — Was sollen wir mit unserer Schwester machen an dem Tage, שֶׁיְּדֻבַּר בָּהּ. דבר mit ב hat entweder die Bedeutung zu Jemandem reden Zach. 1, 9. zu einem Mädchen, d. h. sie ansprechen, um sie werben, wie

1 Sam. 25, 39. David sandte hin und ließ zur Abigail reden, sie zum Weibe zu nehmen — oder über Jemanden reden 1 Sam. 19, 3. und dies ist passender, weil im Orient das Werben nicht an das Mädchen gerichtet ist, sondern an den Vater und ihre Verwandte. Niebuhr Arab. p. 75. Gen. 29, 18. 34, 6., woraus auch erhellt, daß selbst bei Lebzeiten des Vaters die Brüder bei Verheirathung der Schwester um Rath gefragt wurden.

V. 9. Der zweite Bruder erwiedert diese Frage in Bildern, die etwas räthselhaft sind, wahrscheinlich damit sie von der jungen Schwester nicht verstanden werden sollen. Wenn sie eine Mauer ist, d. h. unbesieglich wie eine Festung, spröde, so wollen wir darauf silberne Zinnen bauen. Dies kann entweder heißen, wenn sie keusch und spröde ist, so wollen wir sie darin bestärken, sie reichlich belohnen und schmücken, wie man eine siegreiche Festung mit köstlichem Waffenschmuck bekränzt (Hoh. 4, 4.). Oder wir wollen silberne Zinnen auf ihre Festigkeit bauen, eine gute Morgengabe dadurch gewinnen. Wenn sie aber eine Thür ist — offenbar der Gegensatz von חוֹמָה und nicht wie einige Ausleger es fassen, wenn sie sich gegen Zudringlichkeiten verschließt — wo man hindurch gehen kann, d. h. wenn sie leicht zu gewinnen seyn sollte, so wollen wir sie verwahren (צוּר עַל obsidione claudere), verrammeln durch Bretter von Cedernholz. Nach der ersteren Auffassung erscheinen die Brüder als verständige achtbare Leute, welche für die Bewahrung der Unschuld ihrer Schwester besorgt sind. Allein da oben hinzugesetzt wird, am Tage, da um sie geworben wird, also nicht früher, so verdient die zweite Auffassung den Vorzug.

טִירָה verwandt mit טוּר Reihe, Einfassung, septum. Arab. طَوْرٌ. Sodann eine Grenzmauer Ezech. 46, 23.; hier ist es deutlich etwas, was als eine Einfassung auf der Mauer gebaut werden soll, daher die Lxx. richtig ἐπάλξεις. Vulg. propugnacula.

V. 10. Die Schwester hat sie wohl verstanden, aber sie faßt nur die Besorgniß ihrer Brüder auf, daß sie sich etwa leicht hingeben würde; sie erwiedert daher stolz: Ja eine Mauer bin ich, meine Brüste sind Thürme. Da war ich in seinen Augen wie eine, die Frieden fand. Das Mädchen könnte hier in dem Bilde bleiben — der Feind erscheine nur vor meiner Mauer, ein Blick und er wird von der Belagerung abstehn, ich werde Frieden finden. Herder. Es ist jedoch kein Grund הָיִיתִי als fut. zu nehmen. Da nun die Brüder erst berathen, wie ihre kaum mannbare Schwester am besten zu bewahren sey, so ist, wenn man nicht die Verbindung mit dem Vorhergehenden ganz zerreißen will, an eine Auffassung im Praet. in diesem Sinn gar nicht zu denken. Diese אָחוֹת קְטַנָּה soll schon eine Belagerung ausgestanden haben, aus dem Harem entwichen seyn? Wenn man die bekannte Redensart מָצָא חֵן בְּעֵינֵי פ' vergleicht und zugleich auf die naive Erzählung der Parabel hinsieht, worin Salomo nicht ohne Grund die Hauptrolle spielt, so scheint hier etwas ähnliches ausgedrückt zu seyn, und שָׁלוֹם nur wegen der Anspielung auf שְׁלֹמֹה statt חֵן gewählt zu seyn. Dies hat schon die Vulg. gefühlt, denn sie übersetzt im folgenden V. vinea erat pacifico in ea, quae habet populos, d. i. der volkreichen Stadt. Ich fand in seinen Augen Friede, Glück. Sie will den Brüdern andeuten, daß, obgleich sie ihre Unschuld zu schützen wisse, sie doch schon gewählt habe; der König habe auch keine gewaltsame Angriffe auf sie gemacht, daß Riegel und Thüren nöthig wären.

V. 11. Einen Weinberg oder ein Landgut hatte Salomo zu Baalhamon — der natürliche erzählende Ton, welcher keineswegs darauf hindeutet, als ob Salomo schon todt gewesen wäre — er that ihn Hütern aus, ein jeder mußte für die Frucht des Weinbergs 1000 Seckel bringen. So steht das Kal. 1 Kön. 10, 14. vom Einkommen des Geldes und anderer Einkünfte. Vgl. 2 Chron. 34, 9. 2 Kön. 22, 4.

V. 12. Mein Weinberg ist vor Augen mir, wie 1, 6. Am besten ist es, daß jeder selbst das behütet, was unangetastet bleiben soll. Mein Weinberg, der mir eigenthümlich gehört, meine Reize, meine Unschuld sind mir stets vor Augen. לְפָנָי ist hier so viel als נָטַרְתִּי, dies fordert der ganze Zusammenhang, denn wenn man es in der Bedeutung nimmt „er steht in meiner Gewalt", so muß man doch dasselbe ergänzen, ich bedarf der Wächter nicht. Aber nun die Apostrophe: Du Salomo erhältst die 1000 Sekel Pacht, denen aber, die die Früchte des Weinbergs bewachten, bleiben 200, oder besser den Wächtern bleiben 200 zusammt der Frucht, außer dem Ertrage des Landguts hatten sie noch 200 Sekel baaren Ueberschuß. Sie mußten also auf irgend eine Art den Herrn hintergangen haben. — Es ist offenbar, daß V. 11 und 12 mit zu der Rede des Mädchens gehören, die Worte: „Mein Weinberg ist vor Augen mir" verlangen dies, sie sagen dasselbe aus, was früher אֲנִי חוֹמָה. Es haben nun einige, wie Velthusen, angenommen, daß die Brüder der Jungfrau selbst den Weinberg von Salomo gepachtet hätten. Aber es wäre doch unnatürlich, daß die Schwester ihnen ihren Gewinn vorhalten sollte. Man kann nicht läugnen, daß die kleine Erzählung immer ein parabelmäßiges Ansehen hat, die Art, wie sie in die Rede der Jungfrau verflochten wird, ist der Sitte des Orients angemessen, die so gern eine Sentenz oder Lehre in Parabeln kleidet. Es kann übrigens Salomo wirklich einen Weinberg zu Baalhamon gehabt haben, und der Betrug der Wächter bekannt geworden seyn. Aber warum ist gerade diese Parabel gewählt? Gewiß aus keinem andern Grunde als darum, weil Salomo der war, in dessen Augen sie Friede, Glück (שָׁלוֹם) fand. Darum glaube ich, hat die Apostrophe auch etwas mehr Bedeutung, als eine bloß rhetorische Figur, vgl. Sir. 49, 13—17. Demnach kann man aus der ganzen Erzählung nichts weiter folgern, als daß Salomo das Mädchen liebgewann, daß die Brüder daraus

Gewinn zu ziehen hofften, und die Schwester dahin zu bringen suchten, sich nicht so leicht in den Willen des Königs zu fügen, daß das Mädchen aber nicht auf ihren Plan eingeht. Der Dichter behandelt das Ganze kurz, und läßt uns nur einige Blicke in das Verhältniß der Jungfrau zu ihren Verwandten thun, zeigt aber auch hier, daß sie nicht mit Zwang, sondern aus freier Zuneigung dem Könige gefolgt sey, was schon von selbst aus den übrigen Liedern erhellt. Es ist hier nur noch eine Frage zu berücksichtigen, wo man בַּעַל הָמוֹן zu suchen habe. Der Name findet sich im A. T. sonst nicht, und weil er gerade in der Parabel vorkommt, so haben ihn einige für erdichtet gehalten. Rosenmüller's bibl. Alterthumskunde Th. 1. B. 2. S. 281. Aber der Dichter nennt sonst immer wirkliche Städte, daher ist hier gar kein Grund, warum er einen erdichteten Namen sollte gebraucht haben. Nun giebt es zwei Annahmen, wovon die erstere die Stadt in חַמּוֹן Jos. 19, 28., welches im Stamm Ascher lag, wieder findet. Ewald. S. 150. Dies würde nicht weit von Sulem entfernt seyn, welches der wahrscheinliche Geburtsort der Jungfrau war. 6, 12. Zwar wird das בעל zuweilen vor den Namen weggelassen, aber für die Identität von חַמּוֹן und הָמוֹן läßt sich nichts weiter sagen, als daß חַמּוֹן im Stamm Ascher lag, der nach Gen. 49, 20. den Königen Leckerbissen lieferte, und daß hier auch ein fruchtbares Landgut des Königs erwähnt wird. Eine zweite Annahme ist von Iken dissert. philol. theol. I. p. 236. Velthusen Amethyst ein Beitrag zur Geschichte der Menschheit S. 88. Michaelis Suppl. p. 201. vertheidigt worden. Sie halten es für Baalbek oder Heliopolis, die berühmte Stadt am Fuß des Libanon in Syrien, deren Ruinen noch jetzt die Reisenden bewundern. Bei den Syrern heißt sie ܒܥܠܒܟ oder ܒܝܬ ܫܡܫ oder ܡܕܝܢܬ ܫܡܫܐ Asseman. bibl. or. Tom. II. cui praecedit diss. de monophysitis ubi p. 67. Barh. Chron. Syr. p. 203. 214.

הָמוֹן und אָמוֹן werden auch Jer. 52, 15. verwechselt, das letztere aber bezeichnet den ägyptischen Gott Amon die Sonne, so daß der Name dem Griechischen Ἡλιόπολις entspräche. Bestätigt wird dies dadurch, daß nach Arvieux 2, 260. bei Baalbek ein Hama liegt, das der gemeine Mann Amon nennt. Man vermuthet auch, daß es mit בַּעַל גָּד dasselbe sey. Etwas bestimmtes läßt sich nicht ausmachen.

K. 8. V. 13—14. Der verscheuchte Liebhaber.

V. 13. Du Bewohnerin der Gärten,
Die Freunde horchen auf deine Stimme,
Laß mich sie hören!

14. „Flieh' mein Geliebter, gleich der Gazelle,
„Oder den Jungen der Hindinnen,
„Ueber die Balsamgebirge."

Ueber die Aehnlichkeit mit 2, 14. ist dort schon gesprochen. Wenn es nicht eine Verstümmelung jenes Liedes ist, so können wir es wohl nicht anders fassen, als ein kleines Duo, welches auch noch in die erste Zeit ihrer Liebe fällt, und von dem Sammler angehängt ist, um nichts der Art untergehen zu lassen. Der Geliebte kommt mit einem Theil seiner Freunde zur Wohnung der Jungfrau im Weinberg, um sich an dem Gesange dieser Nachtigall zu ergötzen. Ueber diese Gewohnheit kann man Reiske zum Tharapha p. 43. verglichen. Vielleicht war die Gesellschaft ihr nicht angenehm, genug sie schlägt die Bitte ab, aber zart, er soll schüchtern über die Balsamhügel eilen, wie eine Gazelle. Man hat auch an diesem klaren Sinn viel hin und her gedeutet, zu Gunsten irgend

einer Hypothese. Falsch hat man ברח zu etwas hineilen genommen; dies kann es niemals heißen, wohl aber mit אַחֲרֵי Jemandem nacheilen. Eine solche ganz modificirte Bedeutung erhalten die Verb. ja erst durch die Praep. wie סוּר und הֵסִיר mit אל zu etwas hingehen, הִקְרִיב מאת 2 Kön. 16, 14. von etwas entfernen, von נגשׁ Gen. 19, 9. גֶּשׁ הָלְאָה tritt weiter zurück. יסר מן Jes. 8, 11. vor etwas warnen. Andere ergänzen willkührlich עִמִּי fliehe mit mir, als wenn der Liebhaber sie entführen wollte. Da soll sie noch erst singen, ehe sie entflieht, und um die Flucht recht bemerklich zu machen, bringt der Hirt noch eine ganze Gesellschaft mit! Ebenso wenig lassen sich die Worte mit dem Vorhergehenden in Zusammenhang bringen.

Zusätze.

Pag. 73. lin. 24. Man vergleiche noch folgende Stellen Ps. 89, 45. 44, 16. Jer. 14, 4. 2 Sam. 15, 30.

pag. 105. lin. 2. Das Wort פג kommt im Talmudischen auch von andern unreifen Früchten, als den Feigen vor, z. B. Berachoth fol. 57. 2. med. Edzard ad avod. Sara II. p. 384. „Tria ingrediuntur in corpus neque tamen corpus utilitatem ex iis capit, nempe cerasa, fructus palmae malae et dactyli immaturi ופגי תמרה." So kann auch folgendes zur Erklärung dieser Stelle nützen. Es wird von den Feigen, welche man בנות שוח nennt, gesagt, daß sie nur alle 3 Jahre ihre Früchte zur Reife bringen, daß so lange aber die unreifen Früchte auch während des Winters an den Bäumen hängen, vgl. Lightfoot zu Matth. 21, 19. Darauf bezieht sich eine Glosse bei Edzard praef. ad. Avod. Sara p. 46: שאין נגמרין בשנה sie werden nicht völlig שנחנטים בה reif in dem Jahre, wo sie hervorsprossen.

pag. 112. lin. 20. Es ist später eine Stadt dieses Namens ביתר durch den Pseudomessias Bar Cochba berühmt geworden. S. viele Stellen gesammelt in Eisenmengers entdecktem Judenthum II. p. 654 — 656. Lightfoot op. II. p. 143. Und wirklich schreiben auch einige Codd. bei Kennicot ביתר, was also, wenn man dazu die depravirte Lesart der Lxx. βαιθήλ für βαιθήρ nimmt, keine unwichtige Variante ist. Die übrigens nicht unbedeutende Stadt Bither lag aber wahrscheinlich auf dem Küstenstrich zwischen Caesarea Stratonis und Apollonia.

pag. 120. lin. 35. Man vergleiche Tract. Joma fol. 38, 1: עשן מתמר ועולה כמקל fumus columnans et adscendens instar baculi.

pag. 131. lin. 6. Die Lesart der Lxx. scheint aus einem Erklärungsversuch aus dem Arabischen entstanden zu seyn, wo صمّ auch taub seyn, schweigen bedeutet.

pag. 137. lin. 6. Die Lxx. scheint durch δεῦρο nicht unser אִתִּי, sondern אֱתִי auszudrücken.

pag. 144. lin. 25. Instructiv ist eine Erzählung bei Maraccius Alcoran. vita et res gestae a Muham. p. 31. Muhammed war nämlich ein großer Freund dieses Kusses und da er ihn häufig bei seiner Tochter anwandte, so sagte seine Frau Aisa zu ihm: O Gesandter Gottes اراك كثيرا ما تقبل فم فاطمة وتدخل لسانك فى فيها, ich sehe dich oft den Mund der Phatme küssen und deine Zunge in ihren Gaumen stecken. Worauf er eine lächerliche Entschuldigung vorbringt.

pag. 145. lin. 35. Vergleiche noch Deut. 32, 34. Hiob 9, 7. 14, 17. Daß übrigens diese Uebertragung eine im Orient ganz gewöhnliche ist, kann man daraus sehen, daß selbst in einem Syrischen Ritual., welches in den op. Ephr. Syr. III. p. LXI. ed. Quirin. citirt wird ܚܬܡܐ ܕܒܬܘܠܘܬܐ für claustrum virginitatis vorkommt.

pag. 150. lin. 26. Man vergleiche die Schrift Bammidbar rabba fol. 205. col. 2. parascha 13. Wenn Gott künftig den Juden eine Mahlzeit im Paradies zurichten wird, wo sie von dem Fleisch des eingesalzenen Behemoth essen und von dem Wein, der ihnen von Adams Zeit her aufgehoben ist, trinken werden — so braucht er keinen Balsam, sondern Nord und Süd werden sich erheben. וזוחלת כל בוסמני גן עדן ונותנים ריחם.

pag. 176. lin. 9. Im Rabbinischen kommt שיש häufig für Marmor vor, z. B. Bereschit rabba 78 parasch. fol. 71. col. 1. Rabbi Salomo ad Exod. 18, 4. Targ. Jeruschalmi ad Gen. 33, 4.

pag. 197. lin. 18. Wie gewöhnlich diese Uebertragung ist, mögen zwei Stellen aus Ephräm Syrus beweisen. Er sagt in seinem Com. zu Gen. Tom. I. p. 105. vom Juda:

ܠܐ ܐܠܨܗ ܨܗܝܐ ܠܡܫܬܐ ܡ̈ܝܐ ܢܘܟܪ̈ܝܐ er war nicht vom Durst gezwungen, fremdes Wasser zu trinken. Zu Exod. 22, 22. Tom. I. p. 280. Si vir cum uxore alterius scortans reperitur, ambo occidantur, foemina quidem ܡܛܠ ܕܐܟܠ ܗܘܬ ܡܣܪܗܒܐ ܘܓܢܒܐܝܬ ܒܥܓܠ ܘܐܟܠ ܕܝܠܗ̇ quia edit temere et furtim voravit escam suam.

pag. 209. lin. 19. Der Wein wurde auch mit Wermuth vermischt, vgl. Edzard Avod. Sara II. p. 81. 404. und Verbrecher, die zum Tode geführt wurden, erhielten besonders von mitleidigen Frauen ein starkberauschendes Getränk, nämlich Wein mit Myrrhen. Vgl. Sanhedrin fol. 43, 1.

pag. 217. lin. 29. Ueber das Wort קטנה vergleiche man Maimonides in אישות cap. 2. filia a die nativitatis suae usque dum compleat duodecim annos קטנה נקראת או ורינוקת vocatur parvula aut puellula מבת י״ב שנה ויום אחד at cum explevit 12 annos et unum diem נקראת נערה vocatur adulescentula.

Verbesserungen.

Pag. 2. lin. 23. lies אֲנְשֵׁר statt אַבְשֵׁר.
— 3. — 35. — von st. vom.
— 7. — 34. — Ibn — Ibu.
— 20. — 12. — מַלָּה st. כַּלָּה.
— 20. — 31. — nur — uns.
— 29. — 15. — رَشَاشٌ st. رَشَاشِ.
— 29. — 20. — ش st. شر.
— 30. — 3. — ܣܡܕܪܐ st. ܣܡܕܪܐ.
— 30. — 4 — ܣܡܕܪܐ st. ܣܡܕܘܪܐ.
— 31. — 13. — מִטְּתוֹ st. מִטָּתוֹ.
— 31. — 18. — ܕܟܡܕܐ st. ܕܟܡܕܐ.
— 31. — 21. — müßte — mußte.
— 31. — 23. lies: ܐܘ ܕܟܡܕܐ ܕܟܐ ܐܝܟ ܠܟܡܕܐ ܕܘܫܘܦ ܟܟܡܐ.
— 31. — 25. — מה st. לה.
— 32. — 30. — Rama st. Pama.
— 35. — 15. — ܡܠܘܪܐ st. ܡܠܒܪܐ.
— 35. — 31. — Cat. st. Cut.
— 37. — 21. — Passevin st. Passerin.
— 45. — 22. — unser st. unsere.
— 50. — 4. — aus keinem anderen st. aus keinem.
— 56. — 21. — verkünde st. verbünde.
— 61. — 5. — ejus st. suis.
— 61. — 12. — ܩܪܝܫܐ st. ܟܪܝܫܐ.
— 63. — 31. lies: Es könnte indeß seyn, daß bei der großen Anzahl von com. unter den Segolatformen שֶׁמֶן auch gen. com. wäre, da das Geschlecht im

Hebräischen häufig nicht genau ausgemittelt werden kann; das Wort שֵׁם aber hat nicht nur in den semitischen Dialecten die Femininendung im Plural, sondern ist auch nach Ludolf gram. aethiop. ed. 2. fol. p. 103. im Aethiopischen häufig fem.

pag. 69. lin. 20. füge hinter ܡܫܠܡܝܢ hinzu ܡܢ.
— 69. — 22. lies suos statt eorum.
— 73. — 15. lies ܐܘܪܦܠܐ — ܐܘܪܦܠܐ.
— 79. — 24. — Motenebbi st. Metenebbi.
— 82. — 21. — ܕܡܬܝܕܥܬܐ st. ܕܡܬܝܕܥܐ.
— 82. — 21. — ܟܘܪܣܝܐ st. ܟܘܪܣܘܐ.
— 84. — 17. — Saumaise st. Saumaiss.
— 87. — 4. — كَفُورْ st. كَفُوى.
— 89. — 13. — wichtig st. richtig.
— 92. — 4. — ܣܐܪܘܬܐ st. ܡܐܪܘܬܐ.
— 96. — 23. — الوعل st. الدعل.
— 98. — 25. — regt st. wagt.
— 99. — 12. — springt st. sprengt.
— 103. — 28. — verneant st. vernent.
— 108. — 16. — ذويبة st. دويبة.
— 108. — 18. — Schultens st. Schultes.
— 111. — 5. — שׁוֹשַׁנִּים st. שׁוּשַׁנִּים.
— 121. — 30. — دكّان st. دكّاں.
— 124. — 22. — [illegible] st. [illegible].
— 125. — 27. — אַהֲבָה st. אֲהֵבָה.
— 134. — 33. — ܦܩܘܕܘ st. ܦܩܘܕܘ.
— 134. — 34. — ܡܫܬܪܝܢܘܬܐ st. ܡܫܬܪܝܢܘܬܐ.
— 137. — 35. lies: im Breiten-Parallel.
— 149. — 23. — ܢܕܟܘܢ st. ܢܕܟܘܢ.
— 152. — 5. — Schulz — Schutz.
— 156. Not. ܦܩܘܕܢܐ ܠܗ ܢܦܩܘܢ st. ܦܩܘܕܢܐ ܠܗ ܢܦܩܘܢ.

pag. 161. lin 16. lies *βρεχομαιδε* st. *βρεχομαιτε*.
— 169. — 27. — ܡܫܠܠܢܐ st. ܡܫܠܠܢܐ.
— 185. — 9. — *ἀρχομενου* — *ἀρχομενους*.
— 188. — 17. — *ἠπορησε* st. *ἠπυρησε*.
— 191. — 3. — fuit st. fait.
— 199. — 11. 12. lies Husban statt Husbon.
— 202 — 2. lies ܠܒܠܗܐ st. ܠܒܠܗܐ.
— 208. — 30. — ܐܢܒܘܘ — ܐܢܒܘܘ.

Leipzig, gedruckt bei W. Haack.

D

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Döpke, Johann Christian Carl

Philologisch-critischer Commentar zum hohen Liede Salomo's

Leipzig 1829

Exeg. 261 m

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10410402-5